南京穆斯林

Nanjing Musilin



4
2020

南京市伊斯兰教协会

内部资料　免费交流
Z（2020）00001123

学习抗疫英雄　做好防范工作

——南京市伊协组织三支队伍收看颁奖大会













薛睿洁　摄

经验交流

——杭州伊协来宁指导、访谈剪影















薛睿洁　摄

“四进”清真寺



吉兆营清真寺
热烈庆祝中华人民共和国成立71周年！
清真寺



清真寺
热烈庆祝中华人民共和国成立71周年



林群众爱党 爱国 爱人民



净觉寺
热烈庆祝中华人民共和国成立71周年



净觉寺
热烈庆祝中华人民共和国成立71周年



净觉寺
热烈庆祝中华人民共和国成立71周年

国旗红遍















时刻牢记总书记教导　绷紧“安全”这根弦

——市伊协寺管委员会组织安全学习





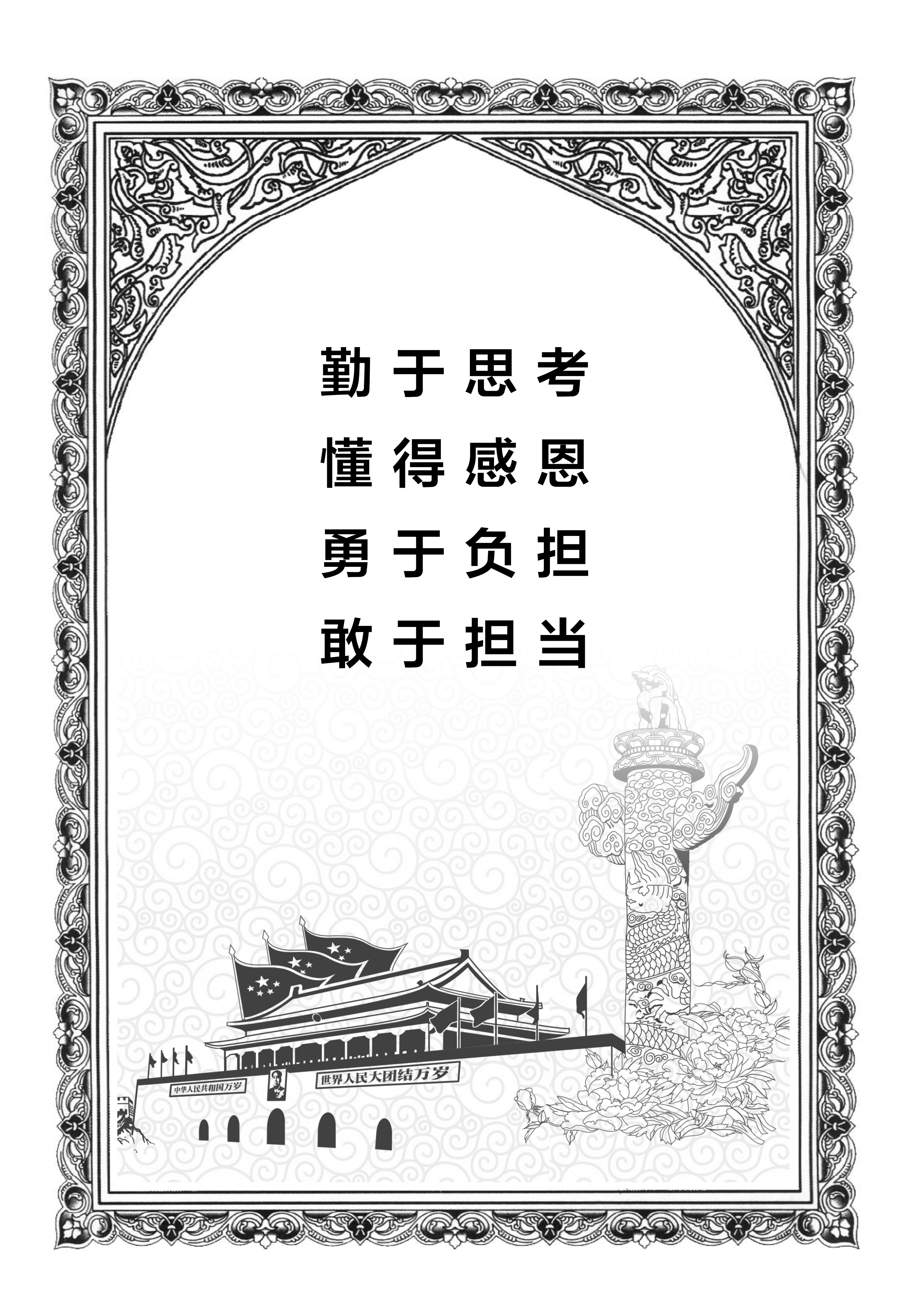








薛睿洁　摄



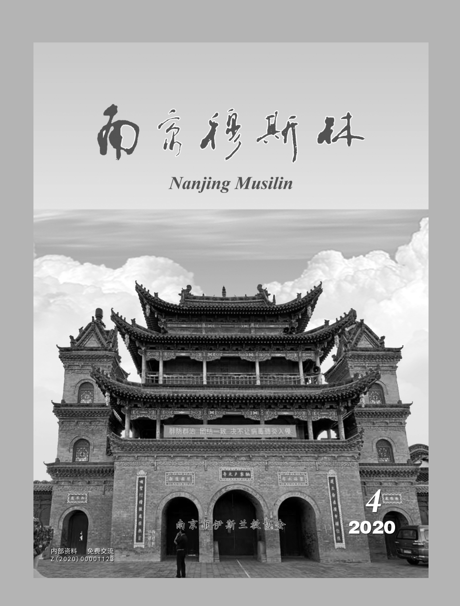
勤于思考

懂得感恩

勇于负担

敢于担当





南京穆斯林

2020年第4期

主管单位:南京市民宗局
主办单位:南京市伊斯兰教协会
编辑出版:《南京穆斯林》编辑部

地　　址:南京市升州路28号
邮　　编:210001
电子邮箱:NJMSL786@126.com
网　　址:www.njislam.com
准印证号:Z(2020)00001123
印　　刷:河海大学印刷厂
封　　面:宁夏同心清真寺　郑自海 摄
封　　底:吉月　薛睿洁 摄
发送对象:本系统
印刷日期:2020年12月
印数:1000份

目　录

卷首语

名家集萃

寄语与顿悟

泽惠故里

金陵学派

学者访谈

读书有感

阿訇论坛

散文诗抄

历史钩沉

不负新时代　实现新作为

白友涛

《新京报》传来最新消息:新疆喀什地区10月26日24时至27日17时,新增确诊新冠病例5例,新增无症状感染者19例。喀什地区需检测总人数474.65万人，并于10月27日17时已全部完成全员核酸检测，除已报告的183人呈阳性外,其余均为阴性……

疏附县疫情发生后,在国家和自治区专家组指导下,喀什地区成立流调工作组,查清无症状感染者及密接人员的活动轨迹,排查密接者和传播风险因素,查找可能的传染源,为实现精准防控争取时间。10月24日晚,新疆维吾尔自治区疾控中心派出19人组成的流调队伍抵达疏附县,25日晚，国家卫健委疾控局与中国疾控中心流行病学专家组成的工作组抵达喀什地区。26日,国家、自治区、地区、县组成联合流调组开展流调工作。

看了如上报道,我们不禁感慨中国穆斯林正幸福地生活在以习近平总书记为核心的党中央开创的“新时代”。这个新时代确立了“人民至上”的执政理念,这个新时代主要矛盾为“人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分发展之间的矛盾”。在这个新时代,要全面建成小康社会,实现中华民族的伟大复兴,“一个少数民族都不能少”。

在这个新时代,中国穆斯林和全国人民一道享受到了世界独一无二的“安康”与和平——充分显示了中国特色社会主义制度的优越性。喀什地处边远,经济文化相对欠发达,医疗卫生水平处于发展状态，这里的居民90%以上是维吾尔族穆斯林,而且城市化率不足30%。试想,在这里进行高标准的、精准的疫情防控需要多大的决心和能力!需要多么伟大的社会动员能力和资源调控能力！然而,就是这个地方的人民享受到了全世界最好的新冠疫情检测防控公共服务——仅用48小时就检测完成了474.65万人……

对比以高科技著称的世界唯一超级大国“新冠死亡人数突破22万”的冷酷数字,中国穆斯林是幸运的,喀什地区的少数民族穆斯林更是幸福的!

回想中国伊斯兰教1300多年的发展历史,封建统治者长期的政治、经济、文化的压迫,使得穆斯林形成了传统的“争教不争国”理念;在近代反对外来侵略与压迫的过程中，中国穆斯林积极投身抗战，完成了“兴教救国”理念的伟大转变;在中国共产党领导下,中国穆斯林高举“爱国爱教”的旗帜终于走上了“中国特色社会主义”的康庄大道——从站起来,到富起来,再到强起来……

2020年中国更是不平凡,在全世界大多数经济体都只能负增长的前提下,中国经济已经实现第三季度正增长。在“贸易战”“科技战”“外交战”“军事挑衅”“疫情防控”“长江大水”等等干扰下,中国进出口贸易实现正增长,中国主要粮食作物实现连续12年大丰收,北斗卫星组网实现“全覆盖”,5G网络铺设速度全球第一,无人驾驶汽车已经在深圳试运行……这是一个多么伟大的时代！在这样的新时代,中国穆斯林要有新作为!

让我们紧紧团结在以习近平总书记为核心的党中央周围，在各条战线上做出我们应有的贡献，为中华民族伟大复兴做出我们的努力,为中华民族共同体早日回到世界巅峰贡献我们的智慧与力量。

作者系南京市伊斯兰教协会副会长、中国回族学会副会长、南京师范大学教授。

经堂教育与伊斯兰教在中国的学说化(上)

李兴华

编者按:

李兴华先生(1938-2020)汉族。中国社会科学世界研究所研究员,中国伊斯兰教研究专家。1964年毕业于北京大学哲学系,同年起在世界研究所工作。1998年退休后陆续从事中国伊斯兰教的研究,代表作有《中国名城名镇伊斯兰教研究》,合著《中国宗教史》、《中国伊斯兰教史》等著作。先生对中国伊斯兰教文化的研究与发展作出卓越贡献,发表此篇遗作于此悼念。

近十多年来,对经堂教育具体历史和具体内容的研究,有了长足的进步。但从较宽或较深的角度对经堂教育意义和作用的研究,尚显得有些薄弱。这样,就多多少少影响了对中国经堂教育作出突出贡献的胡登洲及其传弟子们的评价,对他们在中国伊斯兰教史,乃至在整个中国宗教史中的地位有些估计不足。本文拟尝试弥补这种不足,先以经堂教育与伊斯兰教在中国的学说化的关系为题,作一些探讨,作为对胡登洲及其传弟子们的缅怀和纪念。

一、学说化的意义

宗教学说,虽不是宗教的基本要素,但却是完备宗教的一个主要标志。大凡 体态(构成)完备的宗教,或文化品位和文明程度较高的宗教,一般说来都有比较系统的教义、教理学说体系。有的宗教,如佛教,则大量的内容表现为学 说。经堂教育倡兴前,在中国,特别是内地传播的伊斯兰教,教义不明,教名 未定,少见典籍及著作,亦无汉文译著,在外人看来,似乎只是一种礼俗。

尽管明中叶前,它事实上也是一种信仰,一种文化,一种生活方式,但由于未有系统的宗教学说向外人传播,教外人也就很难得知这种真相。经堂教育倡兴后,伊斯兰教在中国开始了系统学说化的进程,成为有系统教义学说的宗教,因而也就名符其实的转变成了中国传统宗教群中文化品位较高、且体态完备的宗教。

伊斯兰教的宗教学说,是伊斯兰教的教条或教义的具体化。伊斯兰教基本的 教条或教义,在伊斯兰教存在的整个过程之中,是不可改变的,相对稳定的;如果改变了或根本改变了,就等于这种宗教消亡了,或改变为其它类型的宗教了。作为伊斯兰教学者在不背离基本教条的前提下,对某些枝节教条的具体解释,却是随具体的时代背景、文化氛围等的不同而有所变化的。

所以说伊斯兰教在中国的学说化,就是伊斯兰教的教条或礼仪,在基本精神不变的前题下有 些已经作了比较系统的适合中国具体国情的解释。这一方面意味着伊斯兰教的 教义已与中国社会相适应,另一方面也意味着中国传播的伊斯兰教从此具有了更强的适应中国具体环境的功能。

在中国,传统的儒佛道都是学说化的宗教,都

是文化品位或文明程度较高的宗教。平常人们常说的儒佛道“三教鼎立”、“三教会通”、“三教合一”等等，主要说的是这三者在学说方面的鼎立、会通、合一。所以谁能登上中国传统宗教的舞台，在这个舞台上充当主要角色，谁就必须具备学说化这一基本品格。伊斯兰教在中国未学说化之前，虽在部分地区、某一时期也曾登上过宗教舞台与佛道教等宗教角逐，但毕竟是局部性和一时性的，而且说到底也不完全是宗教性质的角逐。

这样，过去人们在写中国宗教史和中国文化史时，就很自然地只写儒佛道三教，好象在中国传统宗教和中国传统文化舞台上只有儒佛道 三家唱戏一样。伊斯兰教中国学说化以前这样写，可以理解，但伊斯兰教中国学说化后，就不应该这样写了。因为伊斯兰教的中国学说化的一个重要目的，就是要打破中国传统宗教舞台上伊斯兰教义不彰，只是儒佛道三家鼎立的格局，以伊儒佛道：“四教会通”、伊儒“贯通一家”、伊儒结盟的格局，而与儒 佛道“三教会通”三家鼎立的格局形成双峰对峙。

这样伊斯兰教就作为一个特殊角色或准主角正式登上了中国传统宗教竞争角逐、互补互融的历史舞台。从而也就使在中国传播的伊斯兰教一定程度上进入了竞争和开放发展的历史时期。要想再把大门关上，不许入窥，已是不可能的了。这无疑加重了中国伊斯兰教学人根据时代潮流、社会发展和穆斯林现实需要不断损益中国伊斯兰宗教学说，以继续屹立于中国宗教学说之林的责任，这是真正神圣的光荣事业。

二、学说化的过程

1. 从经堂经籍传授到经堂译经释经——中国伊斯兰教经学的初步形成。经堂教育的基本任务是通过授受伊斯兰教有关经籍学习伊斯兰教义。这作为一种精神生产方式，本身就是教学与科研，普及与提高，继承与创造，出人才与出成果的统一。当然作为教育方式，特别是宗教性质教育方式，无疑应该是以课本教学，伊斯兰教基本知识的普及，继承上一代人的信仰，培养出带领信众从事宗教活动和经籍讲授的人才为基础。

然而为了教学水平的提高，为了能回答新形势下提出的问题，在经堂教育普及的基础上就需要有一部分经师和经生从事经籍的研究工作，对一些经籍原文进行翻译、解读、解释、诠释，以使经堂教育继续具有生命力，不然经堂教育就会僵化。

其实在胡登洲倡兴经堂教育时，他就意识到和尝试着在做伊斯兰经籍的译释工作。《经学系传谱序》云：“初，吾教自唐迄明，虽有经籍传入兹土，而其 理艺难传，旨义难悉，故世代无一二精通教理之掌牧，以致多人沦落迷途，漫漫长夜而甘醉梦之不觉也。先生长安渭城（即渭城朝雨浥轻尘之处）人，……及慕本教经书，欲译国语，以为斯土万世法。”并“按东土之音配合其节，究于理之赅而不偏，辞之平而有味”，使其在中国流传，让已普遍使用汉语，大都不识阿拉伯文、波斯文，不能直接阅读阿拉伯文、波斯文典籍的穆斯林能通过译释了解经文含义。不过经文译释作为一种规模性的活动，应该是在经堂经籍传授有一定基础之后进行。

在经堂教育经籍传授基础上逐步形成的关于伊斯兰经籍译释的学问，叫作“ 经学”。按舍蕴善所作《经学系统谱序》的说法，这种经学系胡登洲所创。所谓“先生所创经学之苦心，引后进之趋步，开百世未明之惑，辨异端似是之非 ，诚他人之所不能为而为之者也。”显然，这说的就是被后来明确指的哈乃斐逊尼派的伊斯兰教义学。不过从称名到内容都明显中国学说化了。具体概括说来就是：

（1）借用儒家诠释经典的学问名称来称名经堂教育通过经籍所授受的伊斯兰教学问。表示伊斯兰教学问在中国也和儒家学问一样，是一种以经典的诠释为特征的学问。不过由经堂教育所形成的这种经学，除具有伊斯兰教性质与儒家经学有别之外，经文诠释还要与经文的一定翻译（汉译或借用阿拉伯文字母拼记）并行，也与不含翻译的儒家经学有所不同。

（2）和儒家经学一样，规定适当数量（如5本、6本、13本）的经籍为经学的必读课本。故也有“五大

本”、“十三本经”、“十四本经”等等之说。

(3)采用“经者道之常”,“经,径也”,“巽以行权”等儒佛学含义,界定经常权变的辩证关系,以作为译释伊斯兰教原文经籍的原则。

(4)主张“经书两通”,经通儒,儒通经,用“以儒诠经”,“用儒文传西学”,使伊儒两家经学“贯通一家”。

(5)将伊斯兰教苏非主义的重视理学与宋明儒学的重视理学结合起来,也以精研理学为经学学术活动最高旨趣。

(6)将安萨里后哈乃斐逊尼派教义学中的宇宙观上的客观唯心主义和认识论上的主观唯心主义(苏非神秘主义认识论),同宋时理学中的程朱理学一系和陆王心学一系结合一起。

2. 从经堂译经释经到译著译经释经——中国伊斯兰教经学在江南、云南等 文化较高地区的成熟完善。经堂释经译经,系指经师和经生在经堂教学过程中 所进行的经典译释。而译著译经释经,则指王岱舆、刘智等伊斯兰学者用汉文对伊斯兰原文(主要指阿拉伯文及波斯文)经籍的译释。显然这是两种不同类 型的经籍译释, 可以从译释方式和译释内容两方面看出两者的区别。

从译释方式方面看,经堂译经释经主要用口头语言形式(有时也被听者用小儿锦及其它速记形式书面记录下来)表达;而译著译经释经则纯用书面文字形 式,且大多数被刻版印刷,公诸于世。就翻译这一侧面而论,经堂译经只限于在一部必读经典中选取不易明白处进行抽译,多用经堂语、音译语、土音俚语等字词语气,“但求声谐,莫寻字义”,只要便于诵读就行,故“未免支离, 有失经旨”。而译著释经,则或者是整本全译,或者是围绕一个主题,在几部或几十部有关原文经籍中“提其大纲,撮其紧要”,进行意译、编译、“借文转译”,总之翻译时都须做到“训文解字,必摹对推敲,使两义恰合,然后下笔”。

就诠释这一侧面而论, 经堂释经讲求简明扼要,只要授者当下解释清楚 ,受者当下听得明白就行;而译著诠释经典,往往须“援引诸家”,对译出的经文,特别是关系基本教旨的经文,进行多方面、多体例的注释,如《天方典礼》,在正文外,有解、大注、小注、实义、广义、考证、集览、问答、附论等九种注释体例,“集览、考证多儒者之语,余皆天方各经传中采辑而成”。经堂译经释经的适用范围,仅限于口耳授受的双方;而译著译经释经,则不分教内教外,经生非经生,凡知汉文者皆有幸阅读。

这两种不同类型的经籍译释按其在中国伊斯兰教中出现的时间,显然前者要早于后者。按其作为符合体系的转换,显然前者尚处于视觉符号的经籍原文转换为视觉符合的经籍译文的过程之中,而后者显然已是这种转换的完成体。基于这两点,再参考一些存经堂经籍译释成分较多的汉文译著(如《归真总义》)等,不难看出,后者在总体上是受了前者的影响。正是前者的一定准备,才为后者打下了基础。不然是很难理解王岱舆、刘智为何能译著出象《正教真诠》、《清真大学》、《天方典礼》、《天方性理》这样高水平的伊斯兰教汉文译释作品的。

从这个意义说,用汉文来译经释经,应该从胡登洲算起。胡登洲是汉文伊斯兰译著活动的开创者,尽管他的译著活动人们知之甚少,但《经学系传谱》记有他读到儒家性理书时的一番感慨。“宋时诸先生之言,虽亦似倾国之一佳人矣,然怪其敷粉涂朱,但徒负土泥气息耳(犹言泥美人无活气也)。胡必问其何之巧笑娇颦之态哉”。由这番感慨可以推断胡登洲已有了较高的学术造诣和创造精神,不然他是看不出宋儒弱点的,即使看出了,也未必敢于公开表示出来。

当然,这只是就译释活动的整体而言,并不是说每一本汉文伊斯兰教译者都 是分两步走 (先在经堂教育口头译释,再由学者将口头译释润色加工成书面译释), 也不是说有汉文伊斯兰译著后经堂中就不再有对同样经籍的口头译释了。至中国伊斯兰学人(包括经师、学者、门宦家,也可统称为经学家)对伊斯兰经籍的译释活动为什么会两步走(如加上清末民初开始的对伊斯兰根本经典《古兰经》

的整部译释,那就是三步走),那主要的原因恐怕就是由现实的具体需要和中国伊斯兰学人语言文学掌握方面的具体情况所决定。

从译释内容方面看,从经堂经籍译释到译著经籍译释的过程,也就是中国伊斯兰经籍译释的学问——经学在文化比较发达地区成熟完善的过程。具体说就 是:在经堂教育经学中,研究理学只是造诣较高的经师与经生的一种理想旨趣,而且这种理学从形式到内容都类似于苏非主义的理学,它不仅被包含在经学 即伊斯兰教义学的整个体系之中,而且还有比较明朗的理学学科分化。可见在汉文伊斯兰译著经学中,研究理学已成基本的任务,而且这种理学从形式到内容都类似于在当时中国占主导地位的宋明理学,它不仅已开始相对独立于伊斯兰的经学,而且为与宋明理学的结构相协调,着重发展了哲理、伦理和教理,从而形成了一个有中国和伊斯兰双重品格的理学学科群。

所以如果从经堂经籍译释的学问(经堂教育经学)与译著经籍译释的学问(汉文译著经学)实际上是一个整体学问(中国伊斯兰经学)的两个阶段,这一角度来看,那由汉文 译著所阐述的哲学、伦理学、宗教学等等,实质就是“经哲理”(经学中的哲理)、“经伦理”(经学中的伦理)、“经教理”(经学中的教理)。一句话,就是“经理学”(经学中的理学)。

3. 从经堂译经释经到门宦家译经释经——中国伊斯兰教经学在甘宁青穆斯 林相对集中地区的成熟完善。在经堂教育必读和参阅的课本中,相当一部分属 阐释苏非主义学说的著述。对这些著述的讲授,无疑为门宦家译释的这些著述,宣传自己的主张作了知识方面的准备。况且经堂教育倡兴初期,无论是中国 思想界,还是与中国临近的伊斯兰地区,都对理学有一种特殊的兴趣。这无疑 会激励一些经师和经生去精研理学。他们或者以儒家理学来解释苏非主义理学经籍,或者通过访求明师和寻访可破解这些经籍的注本作钥匙来指点自己理解。这样也就蕴含着精研理学的两条可能途径。

明清之际,江南、云南和甘宁青穆斯林所处的不同层次居住环境、经济环境 、文化环境及周边环境,不同水平层的物质、精神生活需要,则将对理学精研的两条可能发展途径现实化了。于是就造成了江南、云南穆斯林学者的汉文译 著译经释经与甘宁青门宦家的译经释经。

从译释方式方面看,门宦对经籍的译释没有专一的形式,大抵是口头语言、动作示范、暗示提示、书面形式都有。在书面形式中也不是纯用汉文,而是既 有汉文写成的“汉经”,也有阿拉伯文、波斯文写成的经书。可无论是用哪种 文字写成,都不象大部分汉文译著那样公开刻版问世,而是仅靠手抄,在很有 限的信众中密传。有的著述,为了拒绝汉语世界对之阅读,有意避免使用汉文。甚至为了进一步守密,在书的中途改用波斯文,继而连相当多的阿訇都被拒之 门外了。

当然这种对读者对象的多重拒绝,也不能绝对的说就是神秘主义类型 知识的客观要求。因为一种知识类型越是隐密不宣,人们就越觉得它神乎其神,可望而不可及;可有些神秘类型知识,如果作者心中有底的话,为了表示神 秘中确实蕴藏着丰富的知识,也渴求有人能一层层地揭开其神秘的面纱,解读 出其隐秘的编码,从而证明它确实是有知识的。

当然也有迫于形势,而采取隐秘形式的,所以对神秘类型知识是否真有知识,要作具体分析。既不能一见神 秘类型知识就断定说胡言呓语,也不能对神秘类型知识崇拜得五体投地。

从译释接受对象来说,门宦家面对的是从小穷困,没钱读书,在死亡线上挣扎,期盼奇迹发生的民众,因而汉文伊斯兰译著那种“非为不知文者作也”的典雅形式显然是不合时宜的。于是他们采用的是便于向穷人作口头传教的通俗形 式。多选用歌诀、比喻、暗示、音译词语及民众熟悉的语言。

从体例上说,门宦家的译释很难说主要是原文伊斯兰经典翻译还是诠释,择译还是编译,教条论证还是历史描述、宗教歌诀、文学故事,总之这些都有,它们共同负载着门宦家所着意宣传的本门本

派和本家本宗的独特信仰精神。

从解经,破译的角度说,经堂经籍译释讲求的是当下明白,知后即行;汉文译著译释,对于知文而有一定三教基本知识者,“读其文,会其义,自有裨益 ”;可对于门宦家的经籍译释,除强调师徒口传心授之外,却例外地增加了一道受者、读者个人破解和破译的程序。诚信者要凭自己个人内心体验来省悟, 求知者则要掌握丰富的社会学、心理学、文化学、哲学知识耐心地一层层解剖和析分。不然是很难了解潜藏在这种诠释传统下面的真正意义的。

说到这里,不能不提及被一些门宦讲得神乎其神的“无字真经”。顾名思义,是指这不是用书面文字形式所能表达出的经。可它到底指什么,不管是译也好,释也好,解也好,总要给问者一点回答吧。不然信者从何以这种无字真经了解伊斯兰教义呢?于是有的门宦家便用“无字真经歌”这种形式来暗示或提示信者,要他们自己体验、自己领会。从这个意义上说“无字真经歌”这种形 式,也算是有的门宦家的一种经典译释。虽然就是这种译释也得是由传道者“口传心授”。

为与经堂经籍译释和汉文译著经籍译释的学问相比较,门宦家的这种经籍译释学问可以专称作“门宦经学”。它当然也是中国伊斯兰教经学的一种形式。在这种经学中,象汉文译著经学一样,研究理学是基本的任务。可这种理学, 从内容到形式更象是境外的苏非主义理学。这一点又与经堂教育经学类似。如果真正析分的话,门宦经学所阐释的理学主要涉及哲理(天人性命之理)、教理(教道关系、三乘关系)和功理(道乘修持功法之理)。但这些,远不象汉文译著经学那样有相对独立性的理学学科群。

至此,我们算是真正探讨到了伊斯兰教在中国学说化的尽头。不过这也主要是想说明经堂教育初步形成的中国伊斯兰经学, 在其发展成熟的同时,已经明 显开始中国地方化了。如果是从伊斯兰教教义学真正取得“经学”这个中国化 形式为伊斯兰教在中国学说化的标志,那探讨到汉文译著经学形成也就可以划 一个句号了。

伊斯兰教在中国的学说化,是在明清之际的三百来年间通过经堂教育的倡兴,汉文译著活动的开展,回族等族伊斯兰教的明显教派分化这三大运动逐步完成的。如果以胡登洲(1522-1597)50岁后送缠头西出嘉峪关,“ 东返,设馆于家”为经堂教育倡兴之始,王岱舆(约1584-1670)撰《正教真诠》在明崇祯壬午年(1642)问世为汉文译著活动之始,阿帕克和加(1625-1694)赴甘、青地区传纳合西班底耶和虎非耶为回族等族伊斯兰教明显教派分化之始,那这个学说化的过程可以分成三个阶段。

可世上的事是复杂的, 中国的事就更显复杂。许多有一定过程的历史事件, 往往是上限有先后,过程则交叉。具体到伊斯兰教在中国的学说化就是:当我们的探讨进行到汉文译著经学的后期和最初的门宦经学就发现,学说化中提出的许多学说已经开始教派化了。

当然这种教派化,指的是随着回族等伊斯兰教的明显教派分化而开始的宗教学说教派化,而不是作为回族等伊斯兰教统一形式的格底木所表现出的那种哈乃斐逊尼派教派倾向。要陈述严格的话,也不妨将前者称作内(小)教派化,后者称作外(大)教派化。由于我们在以上探讨中已实际涉及到了不少学说教派化的内容,另也有些内容只有到后来通过比较才能 梳理出些眉目, 故为了知识类型的完整起见, 下面再探讨一下学说的所谓内教派化,即中国伊斯兰教经学的教派形式的情况。

三、学说的教派化

中国伊斯兰宗教学说的教派化,也就是由经堂教育初步形成、经汉文译著发展成熟的中国伊斯兰教经学——伊斯兰教义学的中国化形式向多样化和非学术化方向的发展。多样化,是学术发展中的一种正常现象,也是学术繁荣的一种标志。因为它反映出的是多种文化背景和观察问题视角的人都参与了解和研究中国伊斯兰的学问,为这种学问的普及和深化作贡献。

而非学术化, 则是学术 研究者迫于或自愿受制于政治、经济、派别利益的趋动,违背学术与政

治、经济、群体利益的正常关系，违背学术研究固有的程序、原则、规律，唯派别的眼前利益是从，不具体问题具体分析，把本来属学理的分歧突出了出来。显然这是不利于学术发展的，也不利于学术的正常多样化。可事实终究是事实。随着中国穆斯林社会历史条件的变化，特别是随着回族等族伊斯兰教的明显教派分化，中国伊斯兰经学在还没有完全发展成熟的时候，就开始明显出现多样化和非学术化这种两重性了。

笔者手头有一部北京牛街清真书报社1913年1月第30版某两部伊斯兰 汉文译著的合刊本。在这个合刊本的某一页正文上方有一段书写十分公正的眉批，云某某某“不凭实见，信笔诬人，语何足重。惜以文墨，立论偏私。不查道长晒以核，传自至圣临终之时，经有凭据，而罔谈以晒以核为主之语，其不信口毁人。况《归真要道》第九篇明言行道须道长接引。是以至圣云‘礼乘、道乘、真乘，均是至要’。夫师遵晒以核，得到三乘而已。“某某某”只知自负海学，以为得道。……岂不为明道者所笑。”

看来汉文译著经学发展到清后期之时，有些已显示出明确的教派倾向。这样 就不免使被斥责者要反唇以讽，经学的非学术化也就突显出来了。

写到此，笔者脑海中浮现出往后中国伊斯兰经学在这种非学术化干扰下，艰难前进和教内的一些经学大师为伊斯兰经典在中国的普及拚命工作反而得到非难的种种情景，也思欲止笔求安。可胡登洲、王岱舆、马注、刘智这些经学大 家为中国伊斯兰学术的繁荣而大胆开拓的精神，及“知我罪我，听之斯世”的献身精神，又激励我们这些将进入21世纪的中国学者，克艰排难，从多样化与非学说化错纵交织的这种二重性中剖取多样化这一侧面所反映出的一些带普遍性的东西，以促使对中国伊斯兰经学的学术研究继续走上健康发展的道路，以继续利于教，也利于国家。

综观中国伊斯兰宗教学说的多样化，乃是在共同继承回族等伊斯兰教的统一形式所坚持的哈乃斐逊尼派伊斯兰基本教义、教律传统基础上的多样化。无论这些多样化的宗教学说或多样化的经学派别之间如何相互争执，他们之间并不 存在教义、教律等方面的根本分歧，在主张“中阿并授”、“经书兼通”方面无本质差别。那么他们之间的多样化又表现在那里呢？据笔者的初步分析，主要表现在以下四个方面。

1.对必读经籍范围的界定宽严有所不同。有的经学（如格底木派经学），把《古兰经》及其注释和译本（经）、圣训及其汇集（训）、教义教法典籍（典）、经文即阿拉伯文基本知识书籍（籍）四类均列为经学的必读经典。可有的经学（如赛莱菲耶派经学），只承认《古兰经》和六大部哈底斯（圣训）是“可依循的经”（“受论的经”）。

2.各自特别看重的教义和教法典籍有所不同。格底木经学传统上特别注重教义学典籍《客俩目》（即《尔歌–德·奈赛斐》）和教法学典籍《伟戛业》。花寺门宦经学特别看重作为传教信物和“纪念圣人”必念的经典《冥沙勒》和《卯路提》，传教经典《曼那给布都新叶》、《克时夫力艾斯若目》、《则若阿庆·他利布》、《哈苏乃力哈苏乃》、《介望艾米日麻力》，及念齐克尔经典《海依克里》、《砍知里库若西》、《砍知里古都希》、《索若哇提奥兴叶》、《索若哇提古都兴叶》、《木那则提》、《木苏炭哦苏》。哲合林耶门宦经学特别看重自己专为传承教道和功修礼仪念诵的经典《卯路提》、《满 丹夜合》、《穆罕曼斯》，对关里爷著的《热什哈尔》、毡爷著的《曼纳给布》及无名氏著《道统史略》，也有特殊感情。

3.对原文伊斯兰经籍的汉译（包括汉译《古兰经》和汉文伊斯兰译著）态度有所不同。格底木经学主张翻译伊斯兰教义教法典籍，视王岱舆、刘智等人 的汉文伊斯兰译著为“汉克塔布”即汉文经典，并把它们列为经堂教育的主要参阅经典；对《古兰经》的汉译持慎重而积极的态度。哲合林耶经学尊重刘智 的汉文伊斯兰译著，相传马明心曾说：“刘介廉之后，我便是真主的卧里！”西道堂经学提倡汉译伊斯兰经典，对汉文伊斯兰译著，特别是刘智的译著持格外尊敬的态度，并将其作为立教传授的

依据,故有“汉学派”之称。而赛莱菲耶派经学则不欢迎汉译伊斯兰经典,特别是汉译《古兰经》;他们只欢迎《古兰经》的原文,认为是“汉经本本把有的穆斯林引入迷途”。

4. 对伊斯兰经学的基本经典的注释见解有所不同。赛莱菲耶派经学认为伊斯兰经学的基本经典就是原文《古兰经》及六大圣训。一切的伊斯兰宗教问题都包括在内了。这是安拉的启示和穆罕默德23年传教过程中言论、行为举止的记录,是“纪录经”,是行教、立法、释法的唯一依据。经典的注释,只限于对《古兰经》经文的表义作合理性注释;《古兰经》中有些隐秘的经文,没有给人类赋予注释的责任,因而不能妄加解释,解释了也不承认,并认为“圣训”就是对《古兰经》最好的解释,故没有必要再附加人为成分(“人造经”、“作业经”、“派性经”)。

而格底木经学,承汉文伊斯兰译著传统,继续主张“以经解经”、“以儒诠经”,为挽“道不大著,教恐中湮”,继续“以中土之汉文,展天方之奥义,使伊斯兰教道皆明。他们知道“大道不落文字,至教悉杜语言”,但为教门振兴,又迫不得已而为之。至门宦经学,则着重于对《古兰经》中有些稳秘的经文作诠释,以宣传自己的苏非主义理学。故被格底木和赛莱菲耶派经学斥之为“强求理学”、“离经叛道”、“遵人不遵经”。可也有人认为门宦经学,如哲合林耶经学思想,乃是一种“反原教旨主义和繁琐神学对心灵的束缚、主张每个人有与主结合之权利和可能的思想”。

有两点要说明。第一点,以上所述的有所不同,只是就派别整体而言。且勿针对个人作绝对化的理解。因为在某一方面持某一经学派别观点的人,也有可能在另一方面与持另一经学派别观点的人相似,甚至更为典型。说明派别经学观点和个人经学观点并不都是一致的。这恐怕更是多样化的表现吧。

如民国时期著名经学大师王静斋(1879–1949),虽在宣传“遵经革俗”,抨击某些门宦方面,颇有伊合瓦尼派经学特色,并自认是“遵经派”,但在热心提倡和带头进行《古兰经》等伊斯兰教原文经典汉译方面,却走在民国年间所有提倡《古兰经》汉译,恢复《古兰经》原有的职责和作用,使《古兰经》也“中国化”、“大众化”的经学派别的最前列,从而与达浦生、哈德成,马松亭一起被誉为当时中国“四大名阿訇”。

第二点,以上所述,只是各教派(门宦作为一个教派亦在内)占主流的经学思想。至于在教派未明确分化前和已明确分化后散存在民间和一些阿訇中的经学思想或经学实际操守,那就更多样化了。其中值得一提的就是一种对经典范围界定“过度”宽泛的思想。这种思想虽然经过了经堂教育经学、汉文译著经学和教派门宦经学的频频净化,但直到民国年间,还一定程度残存着。

何谓“过度”宽泛?就是不考虑经书的来历、出版地、作者历史、写作倾向,只要是阿拉伯文、波斯文写的,那怕是神话故事、通俗小说,看病的,概谓之经,或甚至如王静斋在《选择详解伟戛业》的“自序”中所批评的有人“以为自右而左所横写的全都是经”。按说这已是过度无知,不能算是什么经学思想了。

至于有些“汉经”对伊斯兰经典的诠释是否“过度”,是否逾越了“合法诠释”的边界,那是属于经典诠释学的问题。

四、经堂教育的作用

在上面所论列的伊斯兰教在中国的学说化,以及在学说的教派化的过程中,经堂教育可以说是起了直接的决定性作用。这可从以下几点具体说明。

1. 经堂教育的迅速普及和在一个相当长的时期内持续发展,为学说化提供了相当强劲的推动力。

经堂教育自胡登洲16世纪70年代倡兴,到17世纪70年代,历时仅百年,就在穆斯林“大分散,小集中”的中国内地普及了。这可从马雄(?–1678)在柳州延聘秦、楚、鲁、吴、粤、中山、燕等地伊斯兰著名经师来讲学说明。从这时起到19世纪40年代的一

个半多世纪里，尽管西北发生有18世纪的哲合林耶穆斯林起义，全国各地穆斯林受到不同程度的震动，但在全国大部分地区，就回汉关系而论，还基本上是“相安”的。这就为经堂教育的持续发展提供了条件。100年的普及，加上170年的继续持续发展，共2年，经堂教育当有了一定的规模和一定的实力。这当为伊斯兰教在中国的学说化提供了足够强劲的动力。

需知在中国，包括在伊斯兰教中，要办成一件大的事情，要前进一大步，没有强劲的动力和这种动力在相当长时期内的持续，是不可能办成的。因为传统既是一笔难得的财富，也是阻碍前进的力量。明清之际，摆在伊斯兰教前进途中的阻力是很大的。什么译经会使经杂啦，用汉文“注释正教之经旨”就是“哈他”（差错）啦，“道不可言”啦，不用经堂语气解经就是“反经异俗”啦等等，如果推动力不够强劲，是难以战胜这些阻力的。

2. 经堂教育的普及和一个相当长时期内的持续发展，为学说化准备了一定数量的可供选择的原文的伊斯兰经籍。

俗话说“好媳妇难做无米之炊”。伊斯兰在中国的学说化，必须有学科品种比较齐全的、一定数量的伊斯兰教原文经籍作基础。否则，比较完整系统的、中国化的伊斯兰教学问体系，就不可能建立起来。

那么学科品种比较齐全的、一定数量的伊斯兰教原文经籍，是不是在经堂教育倡兴时就准备好了呢？不是的。不能否认经堂教育倡兴前有一些伊斯兰教原文经籍在那时的家庭教育，或其它形式的宗教教育中流传，但数量极其有限，学科品种也很不齐全，则是无疑的。不然胡登洲等经师就不会那样如饥似渴的访求经籍，一见“兹土未睹之经”就“玩不释手”了。经堂教育主要通过四个渠道为学说化准备了一定数量的原文经籍。

一是从先前的伊斯兰教教育形式继承下来的经籍。

二是由于经堂教育的倡兴才由经师经生从沉寂多年的状态下访求、抄录来的“遗经”。

三是由经堂教育的倡兴，才由外籍穆斯林商人、学者、传教师等有意从阿拉伯、波斯、印度、中亚等地带来的经籍。四是内地的经师经生渴求提高学问外出朝觐、求学带回来的经籍。这样经过了一百多年的积累，到刘智（1660–1730）撰写《天方性理》和《天方典礼》时，就可以从中选择出近70部书来系统介绍伊斯兰教的基本学问了。不过就是在这时，按刘智《天方至圣实录殿·著书述》的叙述，“孳孳之意不息，笃志阐天方之学以晓中人”的他，仍一边著译，一边“遍求书肆”，到处“访求宿学遗经”，以便使自己阐释的伊斯兰之学尽可能完整、准确，尽可能是根据“西经原本”，即第一手资料。

3. 经堂教育与儒家经学一起共同造就出了一批学贯中西、四教兼通的人才，为伊儒“贯通一家”准备了最基本的前提。

伊斯兰教在中国的学说化，作为一种精神生产过程，其主要的内容就是将伊斯兰和儒家的两种学说贯通起来，所以离开经书兼通的人才是不可能实现的。通经（指伊斯兰经）又通书（指儒学）是对这种人才的最基本要求。翻开汉文译著四大经学家的历史，他们或者初习经学，及壮始阅性理史鉴之书，旁及百家诸子；或者早年专攻儒学，及壮才开始学习阿拉伯文和波斯文，转攻伊斯兰教经籍；再或者“年十五而有志于学，八年膏晷，而儒者之经史子集及杂家之书阅遍。又六年读天方经。又三年阅释藏经。又一年阅道藏经……。继而阅西洋书一百三十七种，会通诸家而折衷于三方之学”；就是出生于经学世家，幼承家学，成年投胡登洲四传弟子门下学习，继而又朝觐游学国外多年颇精伊斯兰学者，也须“晚好儒学、深通大义”，并藉助汉文水平较高、儒学知识较深的“门人”的“通力协作”，才能担此重任。

可这也不是说，通经与通儒对这些人同等重要。他们毕竟是伊斯兰经学家，而不能算是儒家的经学家。伊斯兰学问是他们的主位学科学问，他们的价值观和深层思维模式主要是受经堂教育经学的影响。基于这种认识，经堂教育、经学家、经学成

就三者应该是互促相长的，经堂教育达到的高度、经学家所具有的才德同他们所阐释的经学学说所具有的品位这三者,也应该是互促相长的。这样,经堂教育倡兴初期就已具有的文化贯(通)会(通)精神和文化开拓精神，就亦淌在经学家的血液中,发挥在他们所阐释的经学学说之中。

对经学学说中的文化贯会精神和文化开拓精神,笔者在有关专文中有述。这里仅就经学家所具有的文化贯会精神,举马注为例,略说几句。《清真指南》卷一中有马注亲撰的“进经疏”和“授诏”两篇短文,集中反映了这位回族穆斯林学者,如何真诚的、主动的请求当时的最高统治者,能对主张良言济世，“黜异扶儒”,“修齐治平,垂拱而化”的伊斯兰经学也有一点理解,也有一点“采择”。

这和本国的穆斯林，学习一点本国的文字,本国的文化,就斥其为“反教”,是多大的反差啊!经堂教育发扬儒伊贯通一家的精神,采取同占主流地位的文化相协调的方向,结果挽教门于危难,使教务得自主,保宗教得中兴,推学术大发展,保信仰得延续，让中国传播的伊斯兰教有幸在中国传统 社会发生重大变革的前夕得以完善成型,这再雄辩不过地说明胡登洲等的选择才是利教利国的正确选择。

这也说明,在中国伊斯兰教历史上,还没有那一件 事其意义能与经堂教育的倡兴相比。故胡登洲在中国伊斯兰教史上的地位,完全可以同安萨里在整个伊斯兰教史上的地位相比;他在中国宗教史上的地位,完全可以同孔子、老子、玄奘相比。

4.经堂教育为经学学说的改进、完善、面世、传扬提供了广阔的试验场所和一定的接受场所。

具有中国和伊斯兰双重品格的中国伊斯兰经学学说的诞生是一个过程。不少具有这种双重品格的汉文译著在正式面世传扬前,都有一个或先在经堂中讲授,再由弟子记录参订成册,或自修自润撰成后“而又不敢自是”,要在经堂内外请朝绅先达、经师经生“就正”的过程。没有这个过程,没有首先得到教内朝绅先达、明经教领们的首肯、认可,有一定学术水平的经堂学说是不会轻易往社会上传扬的。

而这种首肯和认可，主要是通过经堂教育,是经堂教育为其 提供了广阔的场所。如马注《清真指南》卷一中,就有不少各地著名明经(即经师)的赠言。《清真指南》的其它一些卷也都经过一些明经和教内学人的校阅 、参订。马注本人还根据在各地讲学中的所得,为《清真指南》补充了一些内容。可见经学学说的改进、完善,是离不开经堂教育的。

经学学说的面世传扬部分,虽是说面对教内的“失学经典者”或知文而“未知吾教之礼者”和教外儒者、士大夫,但经师、经生对它也是很重视的,不然他们就不会与原文伊斯兰教经典相比,称负载这些学说的汉文译著为“汉克塔布 ”了。

所以说在他们未把这些汉文译著介绍到社会,为更多的教外人士所阅读 、所认可、所研究,公认为是中华民族传统文化的一个很重要部分之前,经堂仍然是它的一个重要接受场所。

五、结束语

通过经堂教育与伊斯兰教在中国学说化的关系的初步探讨,我们可以看出以 下三个“重要”。

首先是经堂教育的重要。历史事实说明,它是中国伊斯兰教宗教构成中的一个关键性环节,一个一活整活(整个伊斯兰教活)、一寂整寂或牵一发而动全 身的环节。所以它的状况如何,不仅牵动教内人的心,也牵动关心中国伊斯兰 教命运人的心。

其次是经堂教育所选择的教学和科研方向的重要。如果把选择的是与中国社会相适应,与占指导地位的文化走向相协调而不是相冲突的走向,那就是利教 又利国的方向。否则所带来的,将是极其严重的后果。

最后,也是最现实的,是从事经堂教育教学和科研的人才,能否象胡登洲、王岱舆、马注、刘智、马复初那样成为顺应时代和社会发展潮流的人的重要。如果能用此激励自己,努力提高自己的综合能力,就真正是教门幸甚,国家幸甚。

(待续)

阿訇当远离固执与偏激

从恩霖

固执是坚持成见、不懂变通的心理现象。在日常表现为缺乏大局观、民主观,一意孤行,只相信自己不相信别人。偏激是指思想、主张、言论、行为等过分、过火,有失中肯或是超出大众的理解接受范围,无法为大众所接受和认同。

一、固执与偏激的危害

固执与偏激是为人处世的一个不可轻视的缺陷。现实生活中,有不少这样的人或现象。他们不能正确地对待别人,也就不能正确地对待自己。其表现有:见到别人做出成绩,出了名,就认为那有什么了不起,甚至千方百计诋毁贬损别人;见到别人不如自己,又冷嘲热讽,借压低别人来抬高自己。处处要求别人尊重自己,而自己却不去尊重别人。表现在宗教上的偏激,往往是为了个人利益和扩大个人在穆斯林群众中的影响,以固执和偏激的言论鼓动、煽动群众。甚至在信仰问题上,自以为是,意气用事,我行我素,主观武断。像这样的阿訇,在社会上和交往中很难与大多数人和睦相处,很难起到团结引导大多数的作用,更难起到阿訇的榜样作用。

偏激的人看问题总是以个人为主,以偏概全,固执己见,对别人善意的规劝与平等的商讨一概不听不理。偏激的人自私自利,没有大局观念,一味攻击他人,对人对事横眉冷对。偏激的人极力宣传自己,宣传自己的主张,拉拢群众,形成"同声相应,意气相投"的小圈子,分裂社区、分裂社会。

固执与偏激是高傲和自大的体现。在真主看来,是令人讨厌且害人的疾病,是恶性病症。真主说:"他确是不喜爱自大者的。"(16:23)"当时,你们自夸人众,但人数虽众,对你们却无裨益。"(9:25)有些人会说固执没有什么不好,它表示一个人有所坚持。固执并不等同于正向的执着、坚持原则,而是当你面对不同意见时,异常敏感、异常自尊,拒绝反省、拒绝倾听、拒绝学习的行为。它甚至会演变成过分的偏执、执拗。也有一些人把固执当成一种张扬自我的个性。其实这是一种错误的想法,错在把固执这种棱角当成了个性。有些阻碍成长与发展的棱角是应该被磨平的,使自身变得更加圆融,但这不影响你个性的形成。一个真正优秀的人,会保持其独特的个性,因为他们认识到,所谓的固执并不是独特的个性,某种程度上说是一种人格缺陷。恰恰是固执阻碍了一个人良好个性的形成,它往往使得你越来越偏激,缺少宽容和智慧,阻碍了你学习、思考以及接受新鲜事物的能力。

固执与偏激的人,往往认知能力较低。当一个人的认知能力很低时,脑海里的个人认识就会趋向于单一。遇到问题时,提供的对策就很狭窄,误认为这就是所有的、最好的对策。当一个人的认知能力高、知识面广、经历得多,有独立思考能力时,就会

获得越来越多的知识和经验,解决问题的方案就会越丰富、越完善。在同样的问题面前便不会只是执着于一种答案,而是有几种可能的答案。

一个人有主见、有头脑,不随人俯仰,不与世沉浮,这无疑是值得称道的好品质。但是,这还要以不固执已见、不偏激执拗为前提。无论是做人还是处世,头脑里都应当多一点辩证观点。死守一隅,坐井观天,把自己的偏见当成真理至死不悟,这是做人与处世的大忌,如果不纠正这种"疾病",就很有可能固执己见,误人误己误社会,所以这种偏执型的人需要治疗。

偏激往往表现为"妄断"。妄断别人,就是竭力证明自己正确,别人谬误;证明自己聪明,别人愚蠢;证明自己握有真理,而对方注定迷误。这一"永远正确"的盲目坚持,建立自己真理地位的信仰,导致偏执、对抗和敌意。这种偏激的思维模式不符合现代社会对人们的要求,不利于个人和社会。

二、固执与偏激的根源

性格和情绪上的固执与偏激是一种心理疾病。它的产生源于知识上的贫乏、见识上的孤陋寡闻、社交上的自我封闭、思维上的主观臆断等等。对此,只有对症下药,才能有效地克服这种"一叶障目,不见泰山"的偏激心理。

宗教方面的固执与偏激,主要表现在对宗教信仰的认知相对固执和偏激。作为阿訇产生了偏激观点,很容易造成更严重的社会后果。阿訇拥有讲"卧尔兹"的平台,有教育引导穆斯林群众的责任和义务,因此他的偏激观点容易和正常的讲经宣教相混淆,更容易蒙蔽、误导穆斯林群众。究其根源主要有以下几个方面:

1.缺乏正确认知。固执和偏激的阿訇缺乏对伊斯兰教信仰的理解, 特别是对中国伊斯兰教的认知,没有大局观念。任何一种宗教,在传播和发展中都会遇到本土文化的撞击、融合。世界宗教的本土化是一种历史必然。中国伊斯兰教义学说开辟了适应中国穆斯林生存的一条道路。在明清时期,一些有远见卓识的经师意识到,伊斯兰教必须从中国传统文化中寻找新的资源,使其具有更大的活力。于是,由此而形成的中国伊斯兰教,具有了两个源头活水。中国伊斯兰教需要和谐,内部的和谐以及与社会的和谐。不允许因为过激言论或主张而破坏本来的和谐。新时代的阿訇应该清醒认识中国伊斯兰教的内涵和存在形式,否则,就会容易导致妄断。

2.知识视野狭窄。固执和偏激的阿訇的伊斯兰教知识面狭窄,认识不到位。比如,中国伊斯兰教信仰学中,"行为"不属于"信仰"范畴,那么,仅凭某些"行为"就断"信仰",是容易导致偏激的做法。谁能判定一个人?谁能知道别人内心的想法?谁能看到别人灵魂最隐秘的角落?只有全知的真主,没有人能具有这样的能力。

3.性格自以为是。固执和偏激的阿訇妄断持不同主张,或者反对他偏激主张的人,一律断为"卡菲尔",不能彼此通婚,互相跟拜无效等。自称信仰无缺,而妄断其他阿訇"求食卖教""隐瞒真理""唯利是图""贪生怕死",除自己外,再"没有一个阿訇是凭经立教和替圣传教者"。这种自以为是,导致了偏激做法。穆圣说:"一些致伤危害的是追求私欲,自发的吝啬,而自大者是此类最严重的。"伊斯兰教派别、学派较多,各有自己的思想主张。有理性的穆斯林应该相信他们都是基于基本信仰之上的不同主张。根据"伊玛尼"即"心里诚信,口头招认"的定义,要求任何人都不能断定信仰问题。所以,为别人判断"信仰"不可取。比如,断遵奉瓦哈比派的沙特阿拉伯的所有人为"卡菲尔"(不信教者),就此主张中国穆斯林暂不能去麦加朝觐,即使去朝觐,也不能跟随禁寺伊玛目礼拜,原因就是他们的"信仰出了问题"。但是,信仰绝不可随意妄断,因为信仰(伊玛尼)是真主的恩赐。

三、克服固执与偏激的方法

偏激导致教门的分裂、信仰上的断裂。这种信仰上的断裂,就像信仰分裂症,是一种疾病。患有这种疾病者,就个人而言将不会有幸福;对他人而言,

将产生是非矛盾；对社会而言，会导致分裂、不和谐，所以不能任其发展，需要及时处置。克服固执与偏激的方法有：

1.提高认知。作为阿訇要明白真正的信仰是什么，中国伊斯兰教的特点是什么，大局意识是什么，和谐社会的意义是什么，怎样营造社会和谐等；要善于反省、倾听、学习，提高认知水平。

2. 培训交流。鼓励他们积极参加各种培训活动，多接触了解更多的阿訇，在交往中学会尊重别人、信任别人，消除优越感。培训交流的目的在于克服偏执心理，寻求友谊和帮助，交流思想感情，消除心理障碍。既然大家都是阿訇，就应该"心理相容""志同道合"，都是为了教门发展。这是交流合作、巩固关系的心理基础。

3.自我反省。需要经常提醒自己不要陷于"敌对心理""矛盾心理"，即不要陷入"非此即彼、非白即黑"的旋涡中。要懂得只有尊重别人，才能得到别人尊重的道理。要在生活中，特别是教务活动中学会忍耐和理解。生活在复杂的大千世界中，矛盾和纠纷是难免的，这时必须忍让和克制，不能让"易卜劣厮"(恶魔)的怒火烧得自己晕头转向。

4.培养宽容。宽容，最重要的是对其它(个性)思想的宽容。个性就意味着差别和多样化。对人对事，只有我们选择宽容的时候，才能包容多样化。人的思想就像一条河，开始很小，局限在狭窄的两岸间，汹涌奔腾，经过巨石，越过瀑布，渐渐地，河面变宽，水流平缓，最后溶入到雄浑浩博的大海中。穆圣说："凡对其弟兄的名誉或是其它事情有不义之处者，在不以金钱为制约的前提下，即日，让人谅解他吧！若他有廉洁善功时，可以其不义程度帮助他；若他尚未有好的所为时，要抑制其所作所为，而要他自负其责。"(《布哈里圣训集实录》)

思想偏激属于过分。当我们翻阅《古兰经》时，真主在经文中经常会提到一些真主喜爱和厌恶的人或事，试问我们是不是为了讨真主的喜去做真主喜爱的一些事，或避免、远离真主所厌恶的一些事呢？谁究竟是真主所恼怒的人？《古兰经》多次提到真主喜爱的人和恼怒的人，所恼怒的一种人就是过分的人。"过分"这个词在《古兰经》中出现了三次，分别出现在"黄牛章"第190节、"筵席章"第87节、"高处章"第55节。"过分"就是超越真主和使者的法度。穆斯林学者一般认为，"过分"指毁坏和欺骗，包括侵犯他人的名誉、财产以及过分的对待自己和家人等。

伊斯兰教是讲求中道的宗教，偏激观点和做法不符合信仰要求。中国穆斯林传统中有对"伊玛尼"的六样断法，其中有"不准歹猜穆斯林"，妄断他人就是歹猜行为。阿訇的偏激，其实就是其语言、思维与伊斯兰教的基本要求不相符，表现为所信仰的基本原理与实际行为不相符，甚至分歧。真主说："你们绝不要因为怨恨一伙人而不公道，你们当公道，公道是最近于敬畏的。"(5:8)"免遭嫉妒者嫉妒时的毒害。"(113:5)

一个人请穆圣寄语于他，穆圣说："你勿发怒！"那人连问数次，穆圣均重复说："你勿发怒！"(《布哈里圣训集实录》)。穆圣说："如你们哪个人发怒时，他是站着的，让他坐下，以使其怒平气消，否则，就让他躺下。"(《艾哈迈德·穆斯奈德圣训集》等)

总之，偏激的危害是极大的，必须引起注意。阿訇是有素质的人，素质好的人懂得尊重别人，不会因为理念的不同妄断别人；素质好的人总能明白信仰内涵，并能从容地履行信仰，不会因为名利折腾自己；素质好的人总能托靠真主、顺其自然，不会因为执念、固执而折磨自己；素质好的人总能心胸开阔，不会把自己的意志凌驾在别人的意志之上；素质好的人，内心总是丰饶富足，惬意安宁，自得其乐。

祈求真主，使我们能够坚持中正思想，走中道，不偏激。

作者系中国伊斯兰教协会副会长，中国伊斯兰教经学院副院长、教授

健勤诚朴　高风亮节

——记回族慈善家杨叔平先生



杨长洛

20世纪上半叶的中华大地,风雨如磐,民不聊生。救国救民的历史使命召唤起无数志士仁人。他们精忠报国,矢志为国,他们或拿起武器,浴血奋战,驱逐敌虏,不惜为国捐躯;或兴办实业,推广教育,施行慈善,唯求造福百姓。以文武两种主要方式奋斗在救国第一线,各自创立了一代伟业!回族慈善家杨叔平,正是后者中的佼佼者。

杨叔平(1881—1965),名世叶,字叔平,回族。世居南京,后至汉口、上海经商,最终定居于上海。他是一位深明大义、不断追求进步的爱国工商业者、也是一位著名的慈善家。

杨叔平被誉为"孤儿之父",在江南一带名闻遐迩。他的可贵之处在于一以贯之,长期坚持,而且在慈善事业的方方面面都有建树。

解放后,杨叔平曾获周恩来总理署名的聘书,出任华东军政委员会民族委员会委员,以后又陆续担任上海市民族委员会委员、上海市政协常委、上海市伊斯兰教协会副主任、上海市回民文化协进会主任、清真寺董事等职。

让我们一页页翻开历史,走近这位传奇式的回族慈善家吧。

一、筚路蓝缕创业之路,早年已萌慈善之心

杨氏祖居山东。咸丰年间,杨叔平的祖父杨思魁从山东一路跋涉到了江苏的南京。当时是一条根扁担两只筐,前筐坐着儿子杨乐泉即杨叔平的父亲,后筐装的是锅碗被褥。

杨思魁到南京后一贫如洗,并无分文积蓄。只能靠摆鸭子摊位维持生计。杨乐泉成年后,子承父业,在南京成了家,育有三男五女。其中,杨叔平最小。

然而,天有不测风云,杨叔平出生仅仅十个月,母亲便病亡了。遭此变故,父亲哀痛不已。由于孩子众多,生活负担太重,幼年丧母的杨叔平受苦最多。八年之后,父亲总算娶了苏州人罗氏为妻,家又像家了。特别幸运的是,继母十分疼爱杨叔平。家里常常稀饭度日,她总是先捞一碗干的给杨叔平。继母的慈爱抚养,加上她平时经常接济穷苦同胞的善行,在幼小的杨叔平心里播下了爱的种子。

杨叔平读私塾时,与邻居、同族陈经畲成为同学。两人十分投缘,志同道合,成为一生的挚友!可是读了三年,两人都因家贫而辍学。分手之时,两个少年相约,立下宏愿:"往后若事业有成,定为贫苦人家谋福利。"分析杨叔平早年身世,可以发现,激发、形成他少年立志慈善的关键,是三大因素:丧母之苦、继母之爱、失学之痛。对爱的渴望和体验,构成了杨叔平投身慈善世界的内在动力。

有了志向,就有了动力。但是,万丈高楼平地起,对杨叔平这样出身贫寒的年轻人来说,只能准备好披荆斩棘、备尝艰辛、一往无前了!他十几岁就只身到南京郊外及周边安徽等地为上海德商波弥文洋行收购鸭毛羽绒,奔波各乡,受尽苦楚,终因受季节性影响,难以发展。

困顿之际,幸得贵人相助!他的挚友陈经畲在汉口出任"义顺成"百货店的经理,做得风生水起。

事业扩大后急需增加人手。陈经畬第一个想到的就是杨叔平。1906年,杨叔平被聘为“义顺成申庄”的副经理。虽然收入不高,但是毕竟有了固定工作和比较安定的日子。杨叔平特别珍惜这份工作,殚精竭智,日夜操劳,不敢稍有懈怠。事业的扩大,既赢得了口碑,也为他日后独立经商打下了基础。

“义顺成”以高质量的男女布鞋博得顾客青睐,而杨叔平从上海低价批进的大量日用百货商品在武汉市场也行销一时。“义顺成”在百货业异军突起,迅速发展十年后,“义顺成”已名列武汉最大的高档百货商店之一,并有资金在上海投入钱庄生息,在纺织、制药、制皂等行业的参股投资也较顺利。

事业发达了,杨叔平和陈经畬这两位经历了千辛万苦的挚友,终于有实力可以逐步实现幼年所立的慈善宏愿了。1915年冬,他俩参观了一所育婴堂,决定在南京创设一所孤儿院。陈经畬率先捐银1000两成立了“预悯堂”。他和杨叔平商定,"义顺成"每年为“预悯堂”捐银300两,若干年后以"预悯堂"的集资作为建造孤儿院基金,一俟准备就绪,即行建造。

二、设施一流孤儿之家,名不虚传“孤儿之父”

时光荏苒,16年过去了。1931年,“预悯堂”积蓄起来的慈善资金已经达到6万元。此时,杨叔平、陈经畬两人又分别捐款,孤儿院基金一下子增为22万元,这在当时算是一笔巨款了!两人都认为创办孤儿院的基本条件已经具备,可以起步了!他们将这所孤儿院的建造目标定位在国内一流。

为了创建“一流”的孤儿院,他俩首先用半年时间进行考察。从上海出发,遍访江苏、河北、山东、吉林、黑龙江和北京等地的孤儿院,边参观,边思考。他们发现,国内现有的孤儿院良莠不齐。一些孤儿院不过是沽名钓誉之徒牟取私利的工具;还有一些孤儿院则由于经办人不懂教育,只养不教,或者重养轻教。相比之下,只有曾任内阁总理的熊希龄所创办的北京香山慈幼院,才是全国之冠,无论是校舍规模还是养教措施都值得借鉴、效仿。

杨叔平、陈经畬从后来被誉为“人民教育家”的陶行知先生处得到启迪,深知孤儿院不仅要“养”,更要重“教”,要“十年树木,百年树人”。孤儿院不仅要办成收容贫苦儿童的慈善机构,更要加强教育,使孤儿有一技之长,日后能立足社会。

他们选定南京和平门外北固山麓安怀村一块风光旖丽、环境幽雅地方作为院址。杨叔平、陈经畬四处求教,思贤若渴。他们曾专程到上海拜访回族士绅金子云,就孤儿院建筑布局、式样、用料等问题向他请教。上海顾春记营造厂经理顾春涛为两人的诚意所感动,经过投标,以优惠条件承建孤儿院。当时南京市立第一中学的校长李清悚以及著名教育家陶行知先生也在两人的恳请下慨然答应选派优秀教师到孤儿院任职。

经过历时4年的精心打造,南京私立孤儿院终于在1934年11月25日正式问世。这所孤儿院不分民族、宗教,收养8至12岁的孤儿,实行“教养兼施,可以为农,可以为士”的方针,除了给孤儿免费提供衣食住宿外,还进行基础文化知识教育和一定的生产技能训练。孤儿院设施齐全,不仅有教室、图书室、礼堂,还有娱乐室(乒乓球、棋类);体育场上单双杠、篮球架、滑梯等一应俱全。生活设施除了宿舍、浴室、饭厅,还有盥洗室、诊病室、传染病隔离室。生产技能训练主要是农艺、工艺两项。建有蔬菜园、棉花园、花圃、果木园、竹园、鱼塘、养蜂场、牧场等。还有缝纫室、制鞋室、理发室、豆芽豆菜作坊等。真可谓百行百业,应有尽有。

孤儿们的生活由保姆照顾、护理;教师和技能师傅按孤儿的年龄大小,分别带领他们进行不同层次的学习和训练。孤儿们离院时,一般都可以达到小学文化水平,并且掌握了一定的劳动技能,能独立谋生,成为有用之人。杨叔平、陈经畬为鼓励孤儿成才,对学习成绩达到90分以上的孤儿均颁发奖学金。凡能考上中学、大学者,则由两位创始人负责一切费用直至毕业。这对于孤儿们来说,可谓是最高的待遇了!

南京私立孤儿院的创办引起了强烈的社会反响。慕名而来的参观者络绎不绝,其中还有好儿批是金发碧眼的外国人;政界、工商界给杨叔平、陈经畬嘉奖和聘书件也纷至沓来。

盛誉之下,担任院务主任、主持日常工作的杨

叔平更加兢兢业业地操持孤儿院。他将孤儿们视若己出，饮食起居，习文学艺，莫不念念在兹，关怀备至。院里原来规定一日三餐，早餐喝粥，中、晚吃饭，配一菜一汤，每周还加牛肉一盘。一天中午，杨叔平去饭厅视察，看见孩子们四人一桌吃得正欢，端起盛豆腐的菜碗一看却觉得油水甚少，心里很难受，立即赶到厨房，要求厨师们提高菜肴质量，增强孩子们体质。夜里，他担心孩子们踢掉被子着凉，常常去宿舍查夜。发现孩子踢掉盖被后往往会露出肚脐，便指示缝纫室为每个孩子做一件棉肚兜防止着凉。他还经常检查运动器械，唯恐一时疏忽酿成大祸。要求院方在独木桥下安置沙坑，缆绳要经常检查是否磨损。

在孤儿们眼里，杨叔平不是父母，胜似父母！他让所有的孩子们都能感受到一种失而复得的父母之爱，发自内心地将他认为父亲。他们永远不会忘却自己的人生道路是杨叔平给的，甚至自己的生命也是杨叔平从死亡线上抢回来的。一个冬日的下午，杨叔平在回家途中发现一个不满十岁的男孩蜷缩在电线杆下的雪地里，已经奄奄一息。他毫不犹豫将孩子抱回家，精心护理后于第二天送进孤儿院。还有一位姓孙的孩子患了肺炎，这在三十年代属于非常凶险的急性传染病，患病后很难存活。所幸他已经进了孤儿院。杨叔平得悉后亲自抱着孩子送到医务室抢救，对医生护士千叮万嘱，一定要救过来。痊愈后。杨又安排他到疗养所休养，直至完全康复。几十年过去了，这些昔日的孤儿回想起当年在杨叔平悉心照料下长大成人的经历，总是抑制不住内心的激动。他们异口同声地称杨叔平为“父亲”。这是一种发自肺腑的心声，是一种难以割舍的亲情！

从 1934 年到 1937 年，南京私立孤儿院先后收养了二百多名孤儿。孤儿院还附设了和平门小学、安怀村小学。加上面向社会招收的学生，这两所学校在籍学生最高时达三百余人。

三、穷其一生孜孜追求，锲而不舍散财行善

1937 年 12 月，南京沦陷。南京私立孤儿院校舍被侵华日军强征为伤兵医院，孤儿院的教职员工和孩子们含泪分手，各奔东西。这是杨叔平所始料未及的。

然而，这场突如其来的浩劫非但没有泯灭他心中的为善之心，反而更坚定了他毕生从事慈善事业的信念。

1946 年 4 月 1 日，南京私立孤儿院仿佛凤凰涅槃一般重新开张。杨叔平在初建时任院务主任，复院后被聘为常务董事兼院长。他依然如往昔一样，亲力亲为，事事关切，全身心地投入了孤儿院的日常运营。

新中国成立后，人民政府在百废俱兴、日理万机的情况下，加大了对孤寡残病等弱势群体的关注力度。1952 年，经南京市人民政府批准，南京私立孤儿院与南京救济分会儿童收养院实行合并。杨叔平由时任南京市长的柯庆施任命，担任合并后的南京儿童院院长。杨叔平对孤儿院的理想归宿表示十分满意，但以自己年届古稀，力不能胜为由婉拒院长一职。南京市人民政府同意杨叔平可以不上班，每月仍发给他人民币 100 元的工资。杨叔平在坚辞无果后采取数月一次，将寄来的工资集中购买各种图书和运动器械，再邮寄给南京儿童院的孩子们用。

在上一世纪的五六十年代，杨叔平不忘初心，坚持为善，慈善之路越走越宽。

其一是散财助学，雪中送炭。

1954 年 6 月，杨叔平将自己位于上海紫华路的三开间两层楼石库门房及另外三幢租赁出去的石库门房屋统统赠献给在沪各界回族人士集资创办的上海敦化中学。原本想去位于上方花园另一处住所暂栖身的，孰料他租借的这栋房屋已由房主变卖，新房主急于入住，执意让杨叔平一家迁离。一时竟闹到杨叔平无家可归的窘迫地步。幸好他在华东医院当药剂师的女儿杨毓瑛刚分配到宿舍，全家人才得以有栖身之地。

3 年后，上海市人民政府决定将敦化中学改名为上海回民中学，并拨款人民币 60 万元在沪太路 1000 号为该校兴建新校舍。上海各界回族人士奔走相告，拍手称好。然而，回民中学实行寄宿制。而当时大多数回族子弟家境不富裕，匀不出多余被子和蚊帐。而国家那时经济尚困难，在兴建校舍的 60

万元之外难以追加拨款。无奈之下,一些家长只能考虑让学生转学。时任上海回民文化协会主任的杨叔平得悉后,慷慨解囊,从自己的养老积蓄中提取人民币2万元交给校方。2万元在上一世纪50年代应该说是一笔巨款了。这笔钱主要是给贫寒学生置办被子和蚊帐的,多余部分则给患近视眼但配不起眼镜的学生解决燃眉之急。杨叔平自己生活简朴,却淡泊金钱,散财助学。这2万元捐款可谓"雪中送炭",一直是回民中学师生们交口传颂的美谈。

其二是热心公益,回馈社会。

1956年7月,中央人民政府邀请上海市少数民族代表人物去北京参观。杨叔平担任参观团的副团长。一行在北京期间,受到毛泽东主席、刘少奇副主席、陈毅副总理等领导人接见。少数民族受到如此重视,让杨叔平激动万分。他决心把民族工作做得更好,报答中央和上海市领导的关怀。

从1957年起,杨叔平将自己在十多家公私合营企业里拥有的股金23万元的定息悉数捐赠给上海市伊斯兰教协会。翌年,他作为宗教界代表担任了上海市政协常委。1962年,又出任上海市伊斯兰教协会副主任。为表彰他热心民族宗教界工作,上海市委统战部负责人登门送给杨叔平一张电视机购买券。这位负责人对杨叔平说:"杨老,你总是关心和照顾别人,这回我们第一个就想到你。"谁知道他电视机买回来后,原封不动地送到伊斯兰教协会,说:"这里看的人多,家里才三四个人,就放这里吧"。同时,他还捐出一张3.7万元的银行存单。理由是要减少国家对宗教团体的负担。

特别感人的是,1965年杨叔平临终前,将家人唤到面前,口述遗嘱道:"我全部积蓄,计有黄金55两、公债8000多元、股金23万元的定息凭证,请全数交公。"稍后,他又自言自语道:"我从哪里来,回到哪里去。"含笑而逝。

四、深明大义克己为人,高风亮节感人至深

杨叔平用自己的一生践行了他从小就信奉的理念:"取之于民,用之于民"。

他作为一位事业有成的回族企业家,虽拥有万贯家财,却从不为金钱所累。他仗义疏财,乐于助人,一掷千金,毫不吝惜,可以说是将巨额财产全部用于慈善事业,为自己书写了一部无愧于世的历史,为后代树立了一个的楷模!

南京私立孤儿院的院训是"健勤诚朴"。这四个字恰恰是杨叔平一生的写照。

杨叔平创业维艰,可谓筚路蓝缕,含辛茹苦。他在义顺成上海办事处工作时,需要四出奔波,接洽各方。总经理特地打电报来让他包一辆人力车。他却一笑置之,婉言谢绝道:"经畬怕我辛苦,人生两条腿派什么用场?还不是为走路啊!"杨叔平在上海期间总是尽量安步当车,稍远一点时也是挤电车,而且总是坐三等车厢。常年留着平顶头。冬天一身棉袍,夏着一袭长衫,脚下总是布鞋一双。他做呢绒生意,多时一天进出货二、三千匹,可他的妻子、孩子从未穿过一件呢绒衣服。

随着事业的逐步兴盛,杨叔平先后兼了义顺成百货、汉昌化工、上海恒源祥等多家企业的股东,腰缠万贯,已然富豪。但是,他平日生活简朴,衣着朴素,粗茶淡饭,不近烟酒,作风严谨,社会恶习丝毫不沾,严守伊斯兰教规。对自己是能省就省,锱铢必较;对善事却慷慨解囊,多多益善。他把大笔财富做了大量好事善事,却从不宣扬,恪守着"善欲人知,便是不善"的信条。必须提及的是,杨叔平一生疏财,都得到家人全力支持。"文革"结束抄家物资发还时,杨叔平的老伴马淑珍明确表态:"这些东西送回原处吧!我们不要。如果杨叔平还健在的话,他也绝不会要!"

杨叔平深明大义,有浓厚的家国情怀、民族气节。1936年,为了实业救国,杨叔平和挚友陈经畬花费约30万元,向德国购买了当时最先进的全套提炼制皂用高纯度甘油的设备。机器抵沪后,正准备运往汉口时,"八·一三"抗战爆发,机器无法运走,只能暂存库房。上海沦陷后,日本军方多次派人来找杨叔平,极尽威逼利诱之能事,要求将这套设备租给日本,或双方合作提炼高纯度甘油。甚至发出最后通牒,威胁杨叔平。但杨叔平深知高纯度甘油既能生产肥皂,也可以制造TNT烈性炸药。他宁肯毁财也不愿资敌。于是,一面虚与委蛇,一面偷偷将机器拆解销毁,挫败了日军的阴谋。他对家人说:"敌人如此欺负我们,难道我还能忍心为虎作伥,提

供甘油,制造更多炸药来杀害同胞,而自己却发国难财,做这种灭绝人性勾当?”

也是在抗战中,日军侵占武汉后,欲逼迫陈经畲担任武汉市维持会会长。陈经畲坚持不从,经由香港绕道潜入上海,躲进杨叔平租住的上方花园住宅。翌日清晨,日本宪兵队闻讯闯进杨宅,将两人一起抓走。第二天,杨叔平被释放,陈经畲却被送入极司菲尔路76号的汪伪特工总部。杨叔平不顾个人安危,拼死相救。他提着巨款到极司菲尔路76号要求保释陈经畲,监狱主管先是推说陈案情太重,光是杨叔平一人作保还不够,杨本人也需要有人担保,这就是所谓的“连环保”;继而又增加“价码”:陈经畲出狱后不得离沪,否则便拿杨叔平是问。杨叔平救人心切,一口答应了对方的条件。40天后,陈经畲终于出狱。为确保挚友安全,杨叔平当即安排他逃离上海。陈经畲怕牵累救命恩人,执意不肯离沪。杨叔平主意已定,再三说服陈经畲:“当走不走,贻害无穷!说不定哪天又要抓你了!”陈经畲这才离开上海,径赴重庆。解放后,陈经畲先后出任武汉市副市长和湖北省副省长。他经常挂在嘴上的一句话就是:我能有今天,是叔平兄甘担风险,用自己身家性命保下来的。

杨叔平侠胆义肠,乐于助人,是人们有口皆碑的。中华老字号恒源祥创始人沈莱舟先生,最初是沪上某绒线号的跑街,与“义顺成”有一些业务来往。一次,杨叔平见他咳血不止,仍然为生活所逼奔波不已,感到十分心痛,当即掏出10个银元,嘱咐他请假回苏州老宅养病。一年后,沈先生病愈复职。其后,生意发达,创办了上海赫赫有名的恒源祥绒线号,并担任了上海绒线同业公会理事长。为了报答杨叔平的搭救之恩,他在上海最高档的国际饭店设宴致谢,并聘请杨叔平担任恒源祥的第三大股东。

1952年,杨叔平担任院长的南京私立孤儿院与南京儿童教养院酝酿合并时,正值“三反五反”运动的高潮,各单位的财务审计都非常严格。南京市民政局专门从上海请来两位有经验的会计师,在院中足足住了半年,查阅了两大箱、历时近20年的账册,没有发现丝毫的瑕疵。这一年的8月20日,南京市民政局举行南京私立孤儿院的移交仪式。两位会计师在宣布财务审计结果时十分感佩地说:“一分不差!一分不差!”南京市有关领导在讲话中,对陈经畲、杨叔平呕心沥血、辛勤耕耘的经历予以极高的评价。时任南京市长的柯庆施之所以亲自任命杨叔平出任合并后的南京儿童院院长,也充分表达了人民政府对杨叔平高风亮节的肯定。

1984年10月21日,原南京私立孤儿院的二百余名孤儿从上海、北京、天津、江苏、安徽、陕西、湖北、四川乃至海外各地等地赶到南京玄武湖畔,隆重举行“南京私立孤儿院建院五十周年纪念会”。杨叔平的女儿杨毓瑛、女婿阮强也到会致贺。与会者以“原南京私立孤儿院院友联谊会”的名义在杨叔平墓前立了一块高178厘米、重约1吨水磨石纪念碑。碑的正面自上而下镌刻上“饮水思源”四个金色大字。墓志铭题为“献给孤儿之父杨叔平夫妇”,其中如此写道:

“昔日社会,哀鸿遍野,待哺孤茕,比比皆是。杨公叔平夫妇,蒿目时艰,慈幼为怀,与陈公经畲夫妇,捐资于和平门外北固山麓安怀村,创办私立南京孤儿院。于1934年落成初期收养同学二百余人。未三年,抗战军兴,院舍夷毁,杨公意志愈坚,于榛莽废墟中重建新舍,复收容二期同学二百余人。光阴荏苒,弹指五十年矣。值此建院五十周年国内同学云集白门举行院庆活动,谒墓于此,勒石志感,缅怀万一云尔。”

墓碑后刻“泽惠乡邦,馨香远布,恩推赤子,遗爱长青”。

大家站在碑前,耳边仿佛响起了院歌:“求生存的大道,争民族的荣光;北固山,归仁堂,是快乐的家乡。”这些已届耄耋之年的孤儿们情不自禁,泪流满面。

这些当年的孤儿为报答杨叔平抚育之恩,弘扬杨叔平克己为人,奉献社会的崇高精神,于1989年集资在南京创办了“健诚中学”,该校名正是取自前孤儿院院训“健勤诚朴”而定。

作者为杨氏后人

镇江版:刘智著《至圣实录年谱》解析(4)

金基厚

历代圣容纪

原文

补白克【1】使奚商之鲁密【2】,阐圣人之教。始至奥拓【3】,鲁密之属邑也。邑侯海叶勒遣使问话,不对,曰:“不到王前不与言”。海叶墨衣召见,奚商曰:“鲁密,天下之宗国,君侯,大臣也,不以礼接远人,将何以朝四方?”海叶询其来意,曰:“奉使上国,阐扬圣教。”曰:“吁!君为昼斋夜拜之民耶?”曰:“然。”海叶变容易服,礼貌甚恭,给夫马送之王城。使者请易马,曰:“此地不利于驼。”奚商曰:“马亦不利于我也,吾取吾之惯可耳。”乘驼带剑入王城,直抵殿陛下驼。时,鲁密王坐宝位,拥百官,皆赤服,仪仗肃然。奚商入,高诵“清真言”,宫殿为之震。王恐,命坐。奚商匍拜而坐。王曰:“卿乃有礼之国,见王而不叩头,何也?”奚商对曰:“奉圣人之教不叩头【4】。”王曰:“何故?”对曰:“圣人制礼与常不同。人有尊卑,礼有等杀【5】,非其位不施其礼,不知上国之礼何如?请王恕不知之罪。”王曰:“既云圣人制礼,应无不是,愿闻其详。”奚商对曰:“礼有五等:人伦至君父为尊,复有尊居君父之上者为至尊,造物真主是也。臣子为卑,复有卑居臣子之下者为至卑,奴隶是也。与身平等比肩者,兄弟朋友也。总为五等:尊与至尊,卑与至卑。与平等也,其相见之礼亦五等:叩头也,匍匐也,躬身也,长跪也,侍立也。叩头者,全身俯伏,以头叩地也;匍匐者,全身俯伏,以口亲地,头不至地也。躬身者,屈折其身,背正向天,面正向地也。长跪者,身首直立,髀胫曲折,膝向前足向后也。侍立者,委手立身,无倾仄旁倚也。五等以配五礼:叩头施于至尊真主也,匍匐施于君父,躬身施于朋友。臣子匍匐于君父,曲膝答之,敬之也。奴隶匍匐于上人,踮立答之,敬之也。一说奴隶进于上人,有奏则跪,无事则立。五礼者,尊卑等杀不容紊也。”王曰:“五者之配,亦有道乎?紊之亦有责乎?”奚商对曰:“莫尊于首,伏首所以事君父。首以额为至尊,稽首所以事真主。身者,一体之中,躬身所以揖比肩。膝次于身,曲膝答臣子之以礼进也。足为一身之末,垂足答奴隶之以礼来也。行下之礼可通于上,事上之礼不可行于下。故待臣子可立可跪而不可躬身,待朋友可立可跪可躬而不可匍匐,事君父可立可跪可躬可匍匐而不可叩头,若事主则立躬跪叩全施之矣。叩头之礼不可施于君父,犹匍匐之礼不可施于朋友臣子,而躬跪之礼不可施于奴隶也。礼者理也,违理不称礼。顺其条理,明其等杀,然后有典有则也。”王闻竟,大悦,曰:“真圣人之礼也!敢问圣教以何者为首?”奚商高诵“清真言”,殿复震。王大恐曰:“念此则宫殿震,常乎?术乎?常则民生不安,术则不可以为教。”对曰:“非常非术,前亦未之见。”王曰:“则今何由?”对曰:“是言也,得之者安,失之者危。得之而弗安,是欲弗得也,是在吾王。”王曰:吾愿敬服斯言,敢问修道之功?”曰:“天道五功,人伦五典,二者尽,余无事矣。”王大悦,曰:“吾久闻圣人之教,未获亲颜拜益。圣人肯以道惠我,我愿以国土之半酬圣。”留居内庭,日与讲论教礼,甚洽王心。一日,王曰:“有宝物于斯,请斋戒沐

浴以视。”奚商如命。异日,内侍捧一匣至,赤金所造,内函小匣,王亲启其匣.,出册一本,内注:“人祖阿丹圣人,美容雄目,上身无衣而多毛发,其发作两辫,分披左右【6】。”次注:“努海【7】圣容,大头赤目,披发若号泣状。”又注:“易卜腊欣【8】圣容,隆准龙颜,丹凤眼,一字眉,广颡大耳,三绺白髯。”又注:“母撒【9】圣容,壮伟团头,撮口,落腮胡,圆鼻厚唇,目光射人,身发异香,作巍严貌。”又注:“鲁脱【10】圣容,美容垂发,怒貌。”又注:“易司哈格【11】圣容,颜色如苹果,风雅俊逸,谦和笑貌。”又注:“叶尔孤白【12】之圣容,仿佛易司冾格之容也,然下唇少缺。”又注:易司马仪【13】圣容,美容高鼻,长材谦抑,面微赤。此乃至圣本支之嫡祖也。”;又注:“郁素福【14】圣容,丰美异常,面如皎月。”又注:“达五德【15】圣容,赤颜,细项,大腹。”又注:“苏来马尼【16】之圣容,亦如达五德之面貌也,而手大足长。”又注:“尔撒【17】圣容,白面乌发,修目长眉也。”尔撒之后,则吾圣穆罕默德之仪容也。“至圣之仪容,俱见于后。此予示汝者,乃历代大圣人之蓉纪也。列圣皆有纪,不暇启矣。”奚商以手加额曰:“臣幸获此册,如睹先圣之仪容也。视吾圣纪之真,则一切皆真矣,敢问其所自来?”王曰:“此真主敕降阿丹,俾亲见子孙为圣之仪容。初藏西土阿丹故宅,后祖立格尔乃尼迁授达尼雅圣,恐其久而有失,誊录以传于今也。原系玻璃片,此易纸。吁!汝得我而得睹先圣之仪容,我得汝而识此匣之不凡。并识穆罕默榜之为圣实也。吾欲弃国而为圣教之民,使吾国通行圣人之道,愿足矣。”乃厚赉奚商,商不受。归,尽述其事。补白克喜曰:“彼弃国,汝得国矣。彼乐其贫,汝安其富矣。”

注析:

【1】补白克:人名。

【2】奚商:人名,派往鲁密国的使者;鲁密,即土耳其。

【3】奥拓:西域诸国之一。

【4】叩头:叩头是最高礼节,只能施予真主,而不能施予人类。因此,封建时期,穆斯林为官之人,见上级官员行礼叩头时都是以额着地,而鼻不落地。

【5】等杀:等级。

【6】人祖阿丹:亦即亚当,真主创造的第一人。从“上身无衣,而多毛发”推之,与原始人相似。

【7】努海:努哈,即《圣经》中的诺亚。

【8】易卜腊欣:即亚伯拉罕。

【9】母撒:即摩西。

【10】叶尔孤白:先知。先知易卜拉欣之孙,即雅各。

【11】易司马仪:先知易卜拉欣之子,先知。

【12】郁素福:即优素福,即约瑟。

【13】达五德:先知之一;子素来曼,亦为先知。

【17】苏来马尼:先知,掌管着飞禽走兽。

【18】尔撒:先知,即耶稣。

解析:

“圣容图”说明了伊斯兰教是真主安拉的宗教,一脉相承的先知,我们的穆罕默德圣人是一个封印的先知。

历代经书记载圣德

原文

古天经云:阿丹告谕子孙曰:真主俾予为人类祖,为众生贵,汝辈知之。吾后裔有至贵于我者,名穆罕默德,为万圣之封印。后曰赫底彻,内德胜于好娲【1】。吾之魔成邪逆,彼之魔成正果【2】。”

古天经云:额合默帝(即至圣原字),末世圣人也。温恭谦抑,德性和婉,无怒色,无高声,律己恕人,报怨以德,远迩【3】之人无不歌颂之。王侯服役,百灵效顺。常沐浴礼拜,班次如战阵;晨夕功课,微吟如蜂声。讽诵经文,声彻天顶。生于墨克,都于默底纳,为万国之君师,虽帝王莫不臣服之。

古圣录云:真主谕彼先圣:“吾将差圣,收尔万圣功。作证先民,报信后觉,誓约一切叛违。温恭和婉,廉恕为常,以清真言建正立道,能俾【4】聋聩【5】而成聪明,变固滞而为灵觉。”真主誓约历代圣人,信之助之;历代圣人誓约其民,景之仰之。

《讨喇忒》【6】(降与母撒经名)经云:“维圣生长墨克,受命于墨克,降敕于墨克,乃易司马仪之嫡派也。”

《引支勒》【7】(降与尔撒经名)经云:尔撒谕其宗徒曰:“尔辈爱我信我,领我嘱付。真主告我,我后无圣,惟穆罕默德一人而已;万圣之领袖,封圣印者也。教化阐于四极,德泽流于永世,万教皆革,归其一教,至于殁世【8】不更。若此圣受命,汝辈或汝辈子生当其时,切须实言告人,服从其教。有朱乎得【9】不信汝辈之言。吾之教生,将有诬吾为主【10】,不信末世之圣昔,汝辈毋与和同乱教。否则,世代教门皆成虚谬,永无脱离。”

按:《引支勒》经有四家音者,曰谟他,曰郁合纳,曰穆赖格,曰老噶,皆称主降之经。尔撒之言,不知原只素尔雅尼一音,后为宗徒各变为一家,以传于四方也。文字既异,义理难同,不能不渐相讹误,多失其本。二氏之众,不能复见古本,惟听学人口传心受,四部经以渐以泯【11】,古本经更不复有人问矣,故《引支勒》经虽有如无也。圣人之世,惟鲁密尚存古本,其后亦渐以废。真主命吾圣人传教各方,《古尔阿纳》只以阿尔璧一音诵习书写,不变别,此所以千古同音,万国一理也【12】

《则逋尔》(降达五德经名)经云:真主预晓达五德:“尔撒为‘圣’而民以为‘主’”。达五德告曰:“主也!盍降天差宣白众生,尔撒乃受造仆,非受拜之主。【13】”真主谕云:“吾以此试验世人,谁为忠佞贤奸。”又预晓达五德:穆罕默德为末世封印之圣,其高于前圣,若日之强于群星。达五德曰:“主也,可以致然?”谕曰:“慈悯为性,救度为心,礼仪表善,威仪制强。功行自然,百物顺应。赏罚公正,众自倾服,从生至卒,不立一私。”

《述而巴》(古经名)经云:真主谕云:“穆罕默德吾仆,予爱之者重,故敕之者多(真主降敕阿丹十六,降敕易得里斯四道,降敕努海五道,敕易卜拉欣五道,敕尔撒十道;敕吾圣二万四千道,凡一百十四章,六千六百六十六节)公惠亲亲,爱民如子,恤伤如己,律己宽众,赏罚无私,转聋瞶为聪明,变愚蒙为智慧,天下万国闻其教者,莫不钦仰佩服,赞颂不置。不没人长,不讳己短,谦恭温抑,有一得可称者不废,是为人物之表而真主慈悯普世之光也。是光也,永丽不息,如日中天,其两肩角之间,有为圣之印。

古经有云:东海、西海,其教化洋溢之处;南极、北极,其德泽流沛之所。伤乎,彼为仇为敌者自取丧亡。虽帝王无不臣服,以时奉祝;虽前辈教生莫不钦仰,思及服从。强中至强,勇中至勇。仁爱之心,包天括地。万方宝物归之不为贪,以其旋得而旋施也;人天颂德不为荣,以其德愈厚而愈谦也。其教风行,其德日盛。噫!如此德行,千古惟穆罕德一人而已。天方古史云:土白尔兵围默底纳,致书城守曰:“吾欲毁城,不容朱乎得居,必总归阿尔璧之教。”城人大恐,集朱乎得学人曰:“兵为尔人来,尔人盍谋退敌之策?”朱乎得大学人沙蒙曰:“吾以书答之。”书曰:“此城非可毁也,将为末世圣人建都之地,乃易司马仪嫡派之孙也,生于墨克,都于此。今汝下营之处,正其将来诛逆之场也。”土白尔得书,单骑入城,诣沙蒙曰:“果如君言,彼既为圣人,谁敢侮逆?”曰:“即其宗亲也。”曰:“宗亲得圣人何等富乐,而复侮逆耶?”曰:“妒也,不服同人有如是高品也。”曰:“毕竟谁胜?”曰:胜负不常,而终归胜于圣。”曰:“如此,则是争气也,非争理也。”沙蒙曰:“然。”土白尔曰:“其信表有征乎?”曰:“目有红丝,身有肉印,乘驼佩剑,服衲衣,过处留香,四十日不散。天道之事不别凡圣,一本遵之,前圣之教,皆统归于一教也,其为大割也欤?”土白尔闻竟,愕然曰:“吾不能为用矣,待其受命,吾必归之。”逐拔寨还。

真主敕谕阿丹曰:“吾乃墨克之主。彼地之民,皆吾之邻。来朝之人,皆吾之客。吾命天神地祇修饰保护,以俟万方披发膺尘、盘山涉水、高诵应词而来者(应词乃朝房之人歌颂之名)。既为吾之客,自宜应之礼节,续之善类,吾于彼处设诸尊位(即后易卜腊欣之位),高诸品级(天方品级),陈其宝玩,开其泉池,前圣后圣,间代接出,来此功课,以为修饰,以待来圣穆罕默德生。穆罕默德其古今之特客也。”圣八世祖而卜在墨克欧鲁白日(即今主妈日)谕众曰:“呜呼吾民。尔众知之、听之、悟之:天清地宁,夜

暗昼明,山河流峙,日月常经,是乃我之家室。古人今人,男女传继,起复不常,至于永世,是皆我之祖孙。天人一源,物我一体,尔子若孙,咸宜遵礼。闻善即拜,见恶速避,修饰天房,防守禁也,以俟真圣笃降末降末冀(此字为:木+冀)。”复为之词曰:“昼兮夜兮!兴复无常。生兮死兮,来复何忙!大义无隐兮,愚蒙不明。真圣一出兮,大道斯彰。吾其能及兮,永佩宏光。”

朱乎得藏有古经,载穆罕默德名讳若许而不晓示人。其经有云:“当其降生,有降生星见;当其受命,有受命星见。明见其星,又识其人而不服从者妒之耳,妒之复欲伤之,真主则固欲保之,且尽革其教矣。”复申严令曰:“顺之者正,逆之者迷,永不得脱离。”

以思堪得朝有金人,阿尔壁之相,乘驼、披衲、佩剑、缠头、着履,皆金铸成。民有被屈,即向枉者曰:“汝早完我事,莫待此人受命,则刑鞫汝矣。”此象存至欧墨尔开密速城,解之,造礼拜寺矣。

古天经云:主谕古圣教诸民曰:“予以全恩造尔、养尔、衣尔、禄尔,畀以神通法力超拔万类;及遭祸患,似失牧惊群之羊羔,予复聚之安之,恤其落泊,治其痛苦,百凡护庇,乃其人不知,自诱自杀。吁欷!伤哉其作罪!伤哉其自枉!当吾造天设地之初,即豫定天人之理,各安其位。若尔人能知未见,须自言穆罕默德生于何时,降于何地,辅者何人,丧者何人,吾将令其更改一切教门,革除一切经书,畀以万种明恩未与前人者。人能遵此一圣之教,即犹遵千古十二万四千圣人之教也。

母撒从学赫子尔,至一村,见危墙,正之。渭其下有孤儿之瘗财,内有金牌,上书曰:“奇哉!人知有前定而复奔忙。奇哉!人知有火狱而复欢笑。奇哉!人明见世物变迁不常而复倚托之。吾乃止一无并之主,穆罕默德乃吾钦差也。”古经载言甚多,此惟辑略。

注析:

【1】好娲:即夏娃。

【2】吾之魔成邪逆,彼之魔成正果:这是人祖阿丹讲的,魔,指神奇的智慧或力量。“吾之魔成邪逆”,即偷食禁果的事;“彼之魔成正果”,是指穆罕默德替天行道,伊斯兰教兴盛,获得成功。

【3】迩:ěr,近,远迩即远近。

【4】俾:bǐ,使。

【5】聋瞶:耳不聪,眼不明。

【6】《讨喇忒》:即《旧约圣经》。

【7】《引支勒》:即《新约圣经》。

【8】殁世:终生;终其一生。出典于《墨子?节用中》。

【9】朱乎得:阿拉伯对犹太人的称呼。

【10】吾之教生,将有诬吾为主:指尔萨的教生,更改《引支勒》,称尔萨为主,亵渎了安拉,从而亦歪曲了尔萨传达的经典。

【11】《引支勒》经有四家音者,曰谟他,曰郁合纳,曰穆赖格,曰老噶……惟听学人口传心受,四部经以渐以泯:由于降世给尔萨的经典《引支勒》,分别有了四种读音,信众又有了各自的诠释。由于读音不同,经典的内容也就产生了差异,由差异而发展为差错。

【12】《古尔阿纳》只以阿尔壁一音诵习书写,不变别,此所以千古同音,万国一理也:《古兰经》只有阿拉伯语一种,也就千古同音,万国一理。

【13】《则逋尔》(降达五德经名)经云:真主预晓达五德:“尔撒为‘圣’而民以为‘主’”。达五德告曰:“主也! 盍降天差宣白众生,尔撒乃受造仆,非受拜之主:达五德,即《圣经故事》中的大卫。在《则逋尔》经中,真主明确讲明,尔萨是先知,而不是主宰。

解析:

穆罕默德先知,是真主派往人间的最后一位使者,是封印的使者,所有先知中品级最高的一位。

作者系江苏省镇江市伊协顾问

(待续)

从《正教真诠》看王岱舆对中国传统儒学的文化自觉

郭茂硕

摘要:王岱舆是明末清初金陵著名的伊斯兰教学者和经师,他是第一位运用汉语全面系统论述伊斯兰教教理、著书立作的穆斯林学者,可以被看作伊斯兰教本土化的推动者。《正教真诠》是他的著作之一,也被看作是第一本汉文伊斯兰教著作。书籍是作者思想表达的重要载体与有效形式,王岱舆在他的这本著作中,融合吸收了中国传统儒家文化的因素,用来阐释伊斯兰教教理,寻求其最大公约数。这些"以儒诠经"活动对于文化的认同与交融,创立中国伊斯兰教教义体系,推动伊斯兰教的本土化发展,有着积极促进的作用。

关键字:《正教真诠》;王岱舆;文化自觉

王岱舆,号真回老人,据史料推算大约生活在1585–1660年期间。"予祖属籍天房, 缘入贡高皇帝",其祖辈祖籍西域,后被明太祖朱元璋赐居金陵。他诞生在一个回回钦天监监官家族,他父辈都是虔诚的穆斯林,家庭中的宗教气氛很浓,在定居金陵的三百余年中,始终恪守祖先风俗习惯。就这样,世袭的职业素养加上家庭的信仰熏陶,培养了他对伊斯兰教事业的勤奋态度和献身精神。

王岱舆"四教博通,诸家毕览,盖百而不得一也"。《正教真诠》正是他将伊斯兰教与儒释道三家进行比较研究后,将有关学习思考所得与辩论言词汇辑而成的一本书,被称为"清真教中第一册之汉文著作"。这本著作共分上、下两卷,各有二十篇。如上卷中的真一、元始、前定、普慈、真赐……,下卷中的五常、真忠、至孝、听命、首领等篇章。上卷二十篇谈宗教哲学,下卷二十篇主要讲穆斯林如何掌握修持之学以及法规礼制。

《正教真诠》这本书通过用汉文诠释教义,把传统儒家文化与伊斯兰教义彼此融合, 以儒释经,实现了本土化的转变。何汉敬在《正教真诠·序》中明确写道,他的著作"立说平易,不事玄诞,与释道两家,绝为霄壤,较之吾儒性理一书,同而异,异而同,亦在所不讳","独清真一教,其说本于天,而理宗于一,与吾儒大相表里"。王岱舆本人非常认同儒家思想,他在《正教真诠·问答纪言》中说:"若夫孔孟之道,修身、齐家、治国与吾同者,予焉敢议其是非哉!""王岱舆欲使伊斯兰思想与中国传统文化相融合,其中一个最为关键的问题是在保持伊斯兰教的基本信仰的同时,选择那些有可能与伊斯兰思想相匹配、相适应的中国传统文化的内容,以伊斯兰的主张为基础,用儒释道的思想、语言(或概念俗语)来阐释伊斯兰的主张, 使之增添伊斯兰的特色。"

文化自觉,指的是生活在一定文化中的人对其文化有"自知之明",明白它的来历。形成过程,所具的特色和它发展的趋向,不带任何"文化回归"的意思。不是"复旧",同时也不是主张"全盘他化"。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力,取得适应新环境、新时代文化选择的自主地位。 通过剖析《正教真诠》这本书的内容,可以看出作者对中国传统儒家文化的认同,具体反映在以下几个方面。

一、提倡顺主忠君,认同三纲

王岱舆在坚持伊斯兰教"认主独一"的思想核

心基础上，又提出了“顺主忠君”的伦理观。他在《正教真诠·真忠篇》中说：“人生住世，有三大正事：乃顺主也、顺君也、顺亲也。凡违兹三者，则为不忠、不义、不孝也。”他认为，人生活在世界上，要办三件大事，顺从真主、顺从君主、顺从双亲，否则就是不忠不义不孝。他有机的将神学伦理、封建社会伦理与家庭伦理统一起来。作为穆斯林学者，他是一位捍卫教理的，“尊独一无二主，方谓之真忠。”首要任务是“认主”，“认主之凭是拜主”，对真主“正面而拜焉”，对君亲“侧首而拜”，对尊长“跪拜”。这是他将伊斯兰伦理与传统儒家伦理加以了调和。他在此篇中又说，“夫忠于真主，更忠于君父，方为真道”。中国封建社会历来皇权至上，王岱舆将忠君放到了很高的位置，生活在非伊斯兰教国家的穆斯林如果只敬事真主，不忠于封建帝王，那就没有完成全部的社会职责；相反，如果只忠于君王而不拜真主，那么就是入了歧途。这种“顺主”、“忠君”二元忠诚论在政治上吸收了传统儒家的“忠君”思想，使爱国成为了信仰的一部分。正如伊斯兰教的最高经典——《古兰经》中说：“信道人们啊！你们当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人。”(4:59)有学者解释，经文所说的“主事人”不仅指伊斯兰政权统治下的君主，还包括非伊斯兰政权统治下的君王，王岱舆就是认同这一解释。

王岱舆在《正教真诠·真忠篇》中说：“一国只有一君，二之则非。”他认为一个国家只有一个君主，出现两个就不合乎道理了。这说明他对儒学的一国必有一君，否则国家就会陷入混乱的学说是持有认同态度。《孟子·万章上》说：“孔子曰：‘天无二日，民无二王。’舜既为天子矣，可帅天下诸侯以为尧三年丧，是二天子矣。”王岱舆又说，“夫国有君、府有牧、州有守、家有长、世界有主，道一也”。由此可见，王岱舆对传统儒学“天无二日，民无二王”的认可态度。此外，王岱舆认可传统儒学的“君权神授”思想，尽管两者在对“神”的认识上有所不同，“须知大本真忠，始自天子，盖君不能自君其君，惟主能与其为君”(真忠篇)。他认为君王不能把自己封为君王，只有真主能让他成为君王。他巧妙的把儒学的忠—孝观改为了主—忠—孝观。

所谓“三纲”，是中国封建社会中三种主要的道德关系，即“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲。”王岱舆认同儒学的“三纲”，这与伊斯兰教的原则不违背。他说，“君父之忠为宝，臣子之忠为金，交友之忠为银。忠名虽一，其实不同”(真忠篇)，“是故正教纲常，昆弟朋友，亲戚邻里之道，莫不备理”(友道篇)，“若清真之教，女嫁夫家，至死方出其门，虽父母危亡，非由夫命，自不敢归视其疾”(夫妇篇)。王岱舆教弟梁以浚在著作的序言中这样说：“宇宙间君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦，诚意正心、修身齐家治国平天下之道，理尽义极，无复漏遗，至正大中。”由此可知，传统儒家思想对于王岱舆思想的深刻影响。

二、认同儒家对伦理道德的要求

儒家文化的核心是“仁”，包括了对个人伦理道德操守的规范。“儒家文化的核心是个人的道德修养，即通过修身与反思，使个人行为操守符合一定的道德要求，从而达到齐家、治国、平天下的目的。”《论语·颜渊》中记载：“己所不欲，勿施于人。”儒家经典思想著作《礼记·大学》中说：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”

王岱舆认同儒家的仁爱、正心、修身、齐家、治国、平天下等个人道德修养方法。他也要求人们己所不欲、勿施于人，“凡己所不能受者，切勿加之于人”(首领篇)，“所以仁者爱人，若不爱人，将何以验其感恩也”(利谷篇)，“凡仁义之施有二：仁者推己及人，当有人己之殊，不分人己而言仁义者谬矣；若民物皆与己一体，惟知爱己奉己，而不推之人者，即小人耳。何也？小人只知有己，而不知有人，岂得称仁义乎？”(利谷篇)。梁以浚在《正教真诠》序言中说：“宇宙间君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦，诚意正心、修身齐家治国平天下之道，理尽义极，无复漏遗，至正大中，绝去偏颇，非此则人道不全，治法不备，此儒者之道之所以不易也。”他要求做人要真诚，否则就像空心的核桃一样，“曾见席有胡桃，遂择其极大而外光者碎之，乃空而无实。予因自惊曰：‘凡人不诚之行，何异乎此。’”(友道篇)

在伦理道德方面，王岱舆接受中国传统文化，并使它与伊斯兰教伦理道德相融合，形成了富有中国本土特色的“伊儒融合”伦理思想体系。

三、以儒家文化中的五常来诠释伊斯兰教五功

中国传统儒家文化的“五常”包括：仁、义、礼、智、信。“五常”这个词来源于西汉董仲舒的《春秋繁露》一书，这一观念在中国传统宗法社会起到了维护社会秩序、规范人际关系的作用。伊斯兰教教义中的五功包括：诵念清真言、礼拜、斋戒、交纳天课和朝觐天房，它是伊斯兰教的五大支柱，也是穆斯林的宗教义务和责任。王岱舆接受了中国传统文化中的“五常”思想影响。首先，他把伊斯兰教的这五项宗教功修称为“五常”。他说：“正教之五常，乃真主之明命，即念、施、戒、拜、聚之五事也。”（五常篇）随后，他在这篇下文分别给以详细的解释，念即诵念清真言、施相当于交纳天课、戒相当于斋戒、拜相当于礼拜、聚相当于朝觐。“五常”概念与“五功”虽分属两种截然不同的思想体系，但它是王岱舆对中国传统儒家的借鉴、加工和改造，他利用两者具有共同的社会属性，重新加以诠释。“念”是五常之首，念经之人顺主就具有“仁”爱。五常之二是为“施”，体现了恻隐之心，对应了“义”。五常之三是“拜”，拜有两种，一拜真主，二拜君亲，拜功即为“礼”。第四为“戒”，也就是通过斋戒戒除自身的贪欲等，能做到的人一定是“智”的。最后为“聚”，聚会又叫做约定，遵照约定就是恪守“信”。

王岱舆在中国传统儒家思想中选择了对应的理念来诠释伊斯兰教教理，构建了本民族的宗教体系术语，让一些不明阿拉伯文的教内人更容易的理解教义，也使外教人更好的了解伊斯兰教搭建了平台。

四、认同儒家的克己复礼与义利观

儒家十分重视“克己复礼”。在《论语·颜渊》中记载：“颜渊问仁，子曰：‘克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归人焉。为仁由己，而由人乎哉？’”同样的，孟子也重视“克己”。《孟子·尽心下》说：“养心莫善于寡欲。”孟子把养心与寡欲结合了起来。

对于儒家的这些理念，王岱舆是持认同的态度，他同样要求人们克己，“听命者，乃不循自性，克己私心”（听命篇），“如不听命，焉能克己；不克己，不能归真入道也”（听命篇），“听命为天道，克己为人道，互相表里，发于一心”（听命篇）。他主张听从真主命令，就是不放纵自己的性情，克服自己的私心杂念。此外，他把克己复礼引申到男女关系方面，“若夫邪色淫声，极能恶人。故曰，‘非礼勿视，非礼勿听。’”（夫妇篇）通过克制自己的私欲，可以使四海内皆为兄弟，“克己济人，四海可为兄弟”（友道篇）；相反，会“同胞不义，对面远如千里。”（友道篇）义利观一直处在传统儒家思想的核心地位，“义利之辩” 也是中国哲学史上具有争辩性的伦理问题。儒家所谓的“义”是指人们的思想行为要符合礼教；“利”则指人的欲望，尤其是对物质的追求。孔子在谈到义与利的关系时曾明确提出：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）在儒家看来，只有谨守义轻视利，才能为真君子，故孔子说：“君子以义为上。”又说：“不义而富且贵，于我如浮云。” 因此，儒家提倡重义轻利。宋代理学大师朱熹说：“义利之说，乃儒者第一要义。”

王岱舆认同儒家的义利观，认为义重于利。他说：“今之世人，贪名利之幻影，迷归去与从来，不知己为谁化，而本于何有”（人品篇）。他认为做人要首先明白人的品行，才能知道人的作为，名誉和财利只是表面浮华，只有品德高尚才学出众的圣人圣贤才能心念与行为相一致。他又说：“好名者，不期高傲，而高傲自生；好利者，不期贪图，而贪图自炽”（人品篇）。接着，王岱舆又对那些追求名利的人给予了批判，他说：“好名者譬如博弈，谁无好胜之心，由此则高傲自生，因傲与德反，故真德不入傲心”（利名篇），“今之世人，言利害有三品：曰身之利害，劳逸寿夭是也；曰财之利害，得失增减是也；曰名之利害，毁诋赞誉是也”（预备篇）。他将“义利”与穆斯林个人信仰道德有机的融合一起，形成了穆斯林特有的的商人伦理观。

五、认同儒家的“天命论”

《论语·季氏》中说：“孔子曰：‘君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。’”“天命”在孔子看来并不是严格意义上的至高无上的主宰神。《中庸》中又说：“天命之谓性”，仁义礼智信，都是天赋的，人性和道德都取决于“天命”。这对于维持传统的封建统治提供了合法性，让百姓更安于“命”。

王岱舆认同儒家的“天命观”,提出了“先天为命,后天为性,命乃种子,性乃果子”(性命篇)。他认为生命是来自一个根源,但是它的性情却有所区分,这一切都是先天安排好的。在王岱舆看来,“天”是宇宙万物的创造者,是独一无二的主宰,对世界普遍存在的贫富、贵贱、福祸等差别安排,都是有“玄机”的,是为了体现了造物主“普慈”与“公正”,“非不同则不显万全,非枉屈则不显至公”(前定篇)。事物没有不同的表现则不能显示真主思考问题的万分全面,人世间没有冤屈的事也就体现不出真主处理事物的公正无私。“万事万物,各安其位,谓之普慈,非一概均平也。若一概平等,则无高低、贵贱、君臣、父子、夫妇、尊卑,何以成斯世界,彼此不分,非所论矣”(普慈篇)。为了形象的说明这一问题,他还在“前定篇”中做了生动比喻:“春色本无高下,花枝定有短长。清酒席间共饮,容颜各自红黄。短长颜色,非春与酒,其大化之谓欤!”

由此可见,王岱舆深受传统儒家“天命论”思想的影响,他认同并继承了这一思想,在《正教真诠》中得以了展现。

六、结语

“文化自觉”是在文化反省、文化创造和文化实践中所体现出来的一种文化主体意识和心态。王岱舆是明末清初汉文译著活动的集大成者,也是伊斯兰教本土化的开拓者。他在恪守伊斯兰教教义基础上,批判性地吸收、接纳传统儒家思想的相关术语和概念,有机地融合了儒家伦理道德与伊斯兰教伦理道德,走出了一条独特的“伊儒融合”的道路。《正教真诠》便是这种结合的代表作之一,从这本书中可以明显地看出作者认同将传统儒家文化同伊斯兰教文化相融合,这种“合”,既符合教义里的经训要求,又能找出对应的中国传统儒家文化的背影。《正教真诠》中所受到的中国传统儒家文化的影响并不局限于上述诸点。一方面,是为了说明伊斯兰教与中国传统儒家文化确实有其相同或相似之处,这是伊斯兰教得以与中国传统文化融合、和谐相处的原因所在;另一方面,说明王岱舆在中国这样儒家居于主导地位的大环境下,受到传统思想影响是不可避免的,只有接受、吸纳这种影响,才能使伊斯兰教本土化发展。这一境况,值得当代中国穆斯林思索并学习。

同时,王岱舆的著作《正教真诠》促进了回汉两民族的文化理解。中国是个多民族的国家,不同民族有着不同文化,不同民族应该学会共存,前提就是对于文化的互相理解。他的这本汉文译著,既有利于那些不懂阿拉伯文的穆斯林了解伊斯兰教教理,也有利于汉族人民及其他民族增进对伊斯兰教的真实了解,对于多民族的和合共生起到积极作用。

参考资料:

1.王岱舆(明)著,余振贵,铁大钧点校,《正教真诠·清真大学·希真正答》,银川:宁夏人民出版社,1999年。

2. 金贵著,《异而同 同而异——王岱舆对儒学的一种理解》,银川:宁夏人民出版社,2013年。

3.金宜久著,《王岱舆思想研究》,北京:民族出版社,2008年。

4.余振贵著,《王岱舆》,银川,宁夏人民出版社,1996年。

5. 梁向明著,《明末清初回族三大汉文译著家伦理思想研究》,北京:光明日报出版社,2010年。

6.李兴华、冯今源著,《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911-1949)》(上册),银川:宁夏人民出版社,1985年。

7.金贵著,“认同、借用与批判——试论王岱舆对儒家文化的态度”,载《西北第二民族学院学报(哲学社会科学版)》,2007年第2期。

8.辞海(哲学分册),上海:上海辞书出版社,1980年。

9.(春秋)孔子弟子编著,夏华编译,《论语》,沈阳:万卷出版社,2016年。

10. 费孝通著:《费孝通九十新语》,重庆出版社,2005年。

11. 白甲龙,“王岱舆伊儒融合的伦理思想研究”,兰州大学硕士研究生学士论文,2015年。

作者系中国人民大学宗教学专业硕士研究生

金陵学派思想回顾与展望

——米寿江教授访谈

薛　莉

学者档案:

米寿江,回族,1951年生于南京。江苏省行政学院教授,中国伊斯兰教协会副会长、江苏省伊斯兰教协会副会长、南京市伊斯兰教协会会长,兼任中国回族学会副会长、中国宗教学会理事。长期从事民族宗教研究,著作和合著《当代视角下的宗教》《宗教学概论》《中国伊斯兰教简史》等20部,撰写论文100余篇;曾主持"东南沿海伊斯兰教研究""伊斯兰教金陵学派研究""伊斯兰教伦理思想研究"等多项国家社科基金课题。

一、伊斯兰教研究的起点

问:尊敬的米老师您好,感谢您接受《中国穆斯林》杂志专访。首先请您简要介绍一下您的学术研究之路。

米寿江:我是个"老三届"。文革时初中毕业,1968年我与几个同学报名去内蒙古自治区插队,结果都未获批准,不久中学同学集体成为矿办中学的学生,到南京郊区煤矿去挖煤。1970年,我被分配到母校当老师。恢复高考后,学校规定教师只准报考师范,所以我先后在南京师专中文系、南京教育学院历史系读了几年书。后来南京大学和省委党校为培养理论骨干,联合招收哲学本科生,专科起点,两年毕业,经考试我被录取。当时文革刚结束不久,南京大学许多著名教授也刚刚重新执教,所以给我们上课的都是南京大学的著名教授,从他们那里我学到了很多东西。毕业后,我进入江苏省委党校,并开始从事民族宗教研究。1986年,上海社联主席、宗教学会会长罗竹风和金陵协和经学院副院长陈泽民两位老先生受华东师范大学委托编写《宗教学概论》《宗教通史简编》《宗教经籍选编》三本书,撰稿人为上海、南京两地的知名学者,我除撰写伊斯兰教部分外,还负责具体组织和统稿工作,历时三年。与其说是辛苦,倒不如说学到了很多东西,特别是罗老、陈老的许多教诲,使我受益终生。伊斯兰教部分完稿后,我分别送郑勉之、冯今源、冯增烈、达应庾、答振益等先生提意见,他们的学识和治学态度对我后来研究伊斯兰教影响至深。

问:请您谈谈对"伊斯兰教中国化"的理解。

米寿江:伊斯兰教作为世界三大宗教之一,自唐代传入中国,不断发展当然离不开中国土壤。我认为理解伊斯兰教中国化,要从历史与现实两个维度考虑。其一,历史上,我们讲伊斯兰教中国化,更多指的是伊斯兰教的教义教规与中国主流文化即儒家文化的互动会通,比如明清之际在江南地区由穆斯林学者发起的"以儒诠经"汉文译著活动。正是这些活动成果使得中国的伊斯兰教思想理论体系得以完成,并且达到历史的高峰,成为中国伊斯兰教发展成熟的重要标志。其二,今天我们讲伊斯兰教中国化,主要指向是伊斯兰教当代实践与国家大政方针相适应,同心共筑中国梦的问题。习近平总书记在十九大报告中指出"全面贯彻党的宗教工作基本方针,坚持我国宗教的中国化方向,积极引导宗教与社会主义社会相适应",这是伊斯兰教界牢牢把握的根本方向和做好宗教工作的重中之重。根据总书记的指示,我认为当前坚持伊斯兰教中国化要做好三个方面的工作。第一,我国伊斯兰教界要

逐步建立当代伊斯兰教经学思想体系，这个思想体系要适合我国国情，符合我国伊斯兰教实际，融入中国文化内涵。第二，从个人层面讲，用伊斯兰教经学思想建设成果塑造我国穆斯林自尊自信、理性平和、积极向上的人文品格，增进对伟大祖国、中华民族、中华文化、中国共产党、中国特色社会主义的认同，促进伊斯兰教与社会主义社会相适应。第三，从群体层面讲，用伊斯兰经学思想建设成果筑牢穆斯林群众抵制极端思想的防火墙。比如，在互联网传播时代，学界要加深对网络民族舆情的研究，伊斯兰教协会要协助政府做好流动穆斯林服务与舆论引导工作，号召广大穆斯林遵纪守法，自觉抵制负面消息，不信谣，不传谣，通过讨论对话，构建和谐的网络民族关系，始终高举爱国爱教旗帜，牢牢把握民族大团结大联合的主题，坚持一致性和多样性统一，以切实行动画出最大同心圆。因此，伊斯兰教中国化问题尚在进行中，属于进行式。

问：伊斯兰教中国化是一种渐进的过程，请您谈谈伊斯兰教中国化的历史发展格局。

米寿江：一般而言，明中期以后，伊斯兰教在中国步入民族化进程，逐渐形成了新疆（维吾尔族等六个民族）和内地（回族等四个民族）两大系统，及西北、中原、江南等三个发展层次。三地区虽同受中国传统文化影响，但由于经济、社会、文化、聚居环境等方面发展的差异，西北出现了“教派门宦”，中原出现了“经堂教育”，江南出现了“以儒诠经”。其中，明末清初中国伊斯兰教内部掀起的“以儒诠经”运动持续了二百余年，其主要代表人物大多是南京籍或是曾经在南京讲学的学者，且伊斯兰学说自成体系，故将其称作“中国伊斯兰教金陵学派”。

问：谈到伊斯兰教中国化三个发展层次，您认为西北“教派门宦”、中原“经堂教育”、江南“以儒诠经”产生的原因是什么？

米寿江：伊斯兰教中国化是一个渐进过程。西北“教派门宦”、中原“经堂教育”和江南“以儒诠经”的出现都有其客观合理性，这与区域经济、政治、文化发展相关，也与穆斯林人口居住环境有关。

西北的农牧经济与人身依附关系、江南的商品经济发展与新型人际关系的出现，及中原作为两者过渡状况的现实，是造成这种差异的主要原因。

从居住环境看，中国穆斯林聚居密疏程度，由西北、中原到江南呈阶梯状。西北地区拥有数百万穆斯林，是中国穆斯林最主要聚居区。西北土地贫瘠，水资源匮乏，加之封建统治者压迫，人们必须依靠集体的力量才能更好地生存。于是，在恶劣的自然条件下，伊斯兰教信仰成了穆斯林凝聚的纽带。这种因共同信仰组成的集体，由于利益和传承的差异，加之苏菲神秘主义及中国儒、释、道思想的影响，逐渐形成了门宦。中原地区，穆斯林的人口数量虽不及西北地区但多于江南地区。陕西、河南、山东等中原地区以农业为主，农商结合的经济相对较为发达。明清时期的闭关锁国政策，使中外穆斯林交往几乎断绝，汉语成为回族穆斯林的共同语言，原来穆斯林使用的阿拉伯语、波斯语不再通用，许多穆斯林对《古兰经》等也缺乏学习和了解，中国伊斯兰教教职人员后继乏人的现象也变得日益突出。由于中原地区大多回族穆斯林实行的是形式松散、互不隶属的教坊制，因此，要使伊斯兰教得以生存和发展，就必须建立一个有效的教育阵地来培养宗教人才。于是，开创中国的伊斯兰教教育便成为燃眉之急。经堂教育的发源地渭城，位于陕西关中的西端，距长安不及百里，北临渭水，且是出关中的咽喉，其东西（中原和西域）为商人云集地之一。加之这里土地肥沃，元至明中叶以来，这里的农业经济得到了恢复和发展，教育文化水平也高于西北，因此，“经堂教育”倡兴于此是很自然的事。还有，在山东，特别是沿运河一线也是农商经济较为发达的地区，孕育了经堂教育“山东学派”。当然，江南之所以出现“以儒诠经”的金陵学派，也是与当时南方居住分散、工商经济发展及特殊的人文环境密不可分。

二、“金陵学派”的产生及其贡献

问：说到“金陵学派”，请您具体谈谈“金陵学派”产生的社会历史背景。

米寿江：“金陵学派”，是指明末至清代，中国伊斯兰教历史上用汉文翻译、研究、撰写、诠释伊斯兰教经典和著作，在坚持伊斯兰教根本信仰和主要功课的基础上，从深层思想上将外来的伊斯兰文化中国化的学派。主要代表人物有王岱舆、伍遵契、马君

实、刘智等。从地域上讲，这一学派的主要代表人物大都是南京籍或曾在南京游学、讲学的学者。从学说体系上讲，他们更是一脉相承，不仅理论渊源相同，而且表述形式以及试图达到的目标也是一致的。他们之间虽然没有明确的师承关系，但在思想承继关系上却是相通的。由于他们的学术研究和理论体系自成一家，且主要代表人物都与南京有关，故称“金陵学派”。[①]

“金陵学派”之所以在南京一带出现，这与南京的地理位置、人文环境密不可分。江南，尤其是南京，地处“吴头楚尾”和长江下游地区，是南北文化、东西思想交流的中心和儒、释、道、伊四家思想的交汇之地。明清之际，天主教传教士利玛窦、罗明坚、利安当、艾儒略、马若瑟、利类思、孟儒望、庞迪我、张西平等人及其《天主实义》《二十五言》《天主实录》《天儒印》《儒教实义》《天学略义》用天主教的思想对儒家思想进行诠释，也被金陵学派学者所关注。

明朝初期，南京作为全国政治、经济、文化的中心，回族人口兴旺、事业昌隆，居住集中，经济实力尚为充实。随着经济发展和文化繁荣，穆斯林文化素质不断提高，儒家文明与伊斯兰文明对话加强。有资料记载，崇祯十一年(1638)印度苏菲派学者阿世格在南京进行学术活动，长达三年，首先接受这种新观念的便是张中等人。[②]金陵学派代表人物都是“中阿兼通”“学通四教”的穆斯林学者，他们著书立说，阐释和宣传伊斯兰教义，在教内外广为传播。金陵学派主要代表人物刘智、张中等人既不是阿訇又非“海里凡”，他们汉文化的素养及儒学、阿文、波斯文功底都很厚重。刘智二十三岁前学习儒家学说后研读天方之经。王岱舆与之相反，他年少习经文，年二十，稍涉世故，始发愤读书，自六经论孟，百家诸子，以及二氏方外之书，靡不毕览。可以说阅遍儒、释、道经典，又熟悉伊斯兰教经籍，可谓“会通诸家而折衷于天方之经”，已经具备了“以儒诠经”的必备条件。

问：在您看来“金陵学派”的思想渊源是什么呢？

米寿江：“金陵学派”之所以叫伊斯兰教的“金陵学派”是因为坚持了伊斯兰教的根本原则。《古兰经》和圣训是金陵学派的思想来源，此为其一。金陵学派之所以能被中国穆斯林接受，也是因为该学派坚持了《古兰经》和圣训的思想。中国穆斯林学者基本上都出现在虔诚的穆斯林世家，自幼受《古兰经》熏陶，其信仰、世界观、人生观、价值观甚至思维方式都受《古兰经》和圣训影响。他们对《古兰经》和圣训不仅熟悉而且学术活动和著述也以《古兰经》和圣训的精神为根本原则。这从金陵学派学者的著作和书中所引用的参考书目中可以看出他们的思想渊源。其二，伊斯兰教苏菲思想对金陵学派也有影响。“苏菲”的词源，有人说，大致因为信仰者喜欢身披粗羊毛斗篷而得名，是伊斯兰教内部穆斯林个人的一种自省、修炼悟道的方式，这类似于佛教中的“修禅”，是受东方思想的影响。全世界，“苏菲”教团很多，对中国影响也广泛，中国的不少教派门宦都受其影响。经堂教育的十三本经中，波斯语的占了六部，且都与苏菲主义有关。由于金陵学派的学者几乎都是在经堂教育的影响下接受的宗教教育，因此他们的思想自然有苏菲主义影响的印记。以刘智为例，他的主要代表作都受苏菲主义影响。他在认主独一和神光说、人主合一和真主创世说，及“教乘”“道乘”“真乘”的论述，明确体现了苏菲主义思想所表述和主张的修炼途径和方法。其三，吸取了中国传统文化的儒佛道思想。“金陵学派”的学者受教育过程大致有两种情况，一种情况是先儒后伊斯兰教，比如伍遵契、刘智。另外一种情况是先伊斯兰教后儒学，比如王岱舆。这些回儒兼通学者不是为了求功名，而是为了用儒学的观点、表述来阐述伊斯兰教教义。由于中国哲学在宋明时期已经将佛教、道教融入理学之中。中国哲学在宋明理学时期已经神学化。所以“金陵学派”借鉴了人们熟悉的佛、道概念，以儒诠经，也是很自然的事情。

问：那么您认为“金陵学派”贡献和意义在哪呢？

米寿江：“金陵学派”是在“以儒诠经”运动中出现的，从本质上讲就是伊斯兰教本土化运动的产物，也是伊斯兰教发展到一定阶段的文化自觉的表现。所谓“文化自觉”在社会学家费孝通那里是指生

活在一定文化中的人对文化有自知之明，明白其来历、形成过程、所具有的特色和其趋势；不带任何文化回归之意，不是重返到过去文化，也不是重返到前三代，不是复旧，也不是主张全盘他化。自知之明就是加强对文化转型的自主能力，取得决定性的是适应新环境新时代的文化选择的自主地位。所以中国的伊斯兰教内部萌生的本土化正是文化自觉的反应。因此，从这一层面上说，“金陵学派”的贡献就是一种文化自觉，一种精神追求。第二，创立了中国伊斯兰教的汉语话语体系。伊斯兰教相对于中国而言，是一种外来宗教，其经典和教义、教法著作都是用阿拉伯文和波斯文书写。金陵学派的学者将阿拉伯文的伊斯兰教教义用汉文表述，是一种再创造。这不仅要求译意准确，而且要求符合中国人的思维习惯。对此，金陵学派的学者不但做到了，而且其创造的伊斯兰教汉语词汇，被明清以来的中国穆斯林所接受，并创立了一套具有中国风格的伊斯兰教话语体系。虽然许多词汇取自于儒、道、佛，然而经过金陵学派学者的借鉴和运用，却赋予了中国穆斯林准确地把握伊斯兰教经典和丰富内涵思想的用语，不仅穆斯林群众通其意，就是有一定文化常识的非穆斯林也能够“读其文、会其义，自有禅益”，进而为外来的伊斯兰教与中国传统儒学的交流、对话创造了必要的条件。第三，“金陵学派”对中国伊斯兰教哲学丰富和发展做出贡献。由于“金陵学派”的学者著作几乎全部是用汉语和儒家语汇来表述，所以也便于包括汉族在内的各民族人士阅读。比如刘智《天方典礼》之所以有很多汉族官员为其作序，重要前提就是这些汉族官员能看懂刘智的著作。因此“金陵学派”不仅为不同人群提供了解伊斯兰教的渠道，有利于消除民族隔阂和民族误解，而且由于中国伊斯兰教思想体系中含有对中国传统哲学不同的解释和解析，因此在一定意义上说，他们对在中国以儒家思想为核心的传统哲学的丰富和发展也是有贡献的。大家知道，中国的哲学不光是汉族的哲学，也包括其他五十五个少数民族的哲学，它是各个民族哲学思想的融合。第四，“金陵学派”也是两种不同文明的对话的成功范例。“金陵学派”所倡导的回儒对话及其实践，强调伊斯兰文化和中华文化融会贯通，为当今社会不同文化之间的交流和借鉴提供范式。

三、南京伊协关于“金陵学派”传承实践活动

问：当前中国进入中国特色社会主义的新时代，围绕坚定走伊斯兰教中国化道路，请您谈一谈近年来南京市伊协做了哪些工作。

米寿江：南京有着深厚的宗教历史文化资源，我们在坚持伊斯兰教中国化方向上有着悠久的历史传承。达浦生阿訇也是南京人，他的《伊斯兰六书》就是在对刘智思想进行现代阐释的基础上，注入了现代思想和知识的内容，在启迪民智和弘扬伊斯兰教求知精神上有重要意义，是对金陵学派思想的继承和发展。

我退休后到南京市伊协担任会长职务以来，始终坚持团结带领宗教人士和信教群众，贯彻党的宗教方针政策，不断为建设现代化强国贡献宗教界的力量。近年来我们在组织建设、清真寺建设、伊协队伍建设、伊斯兰文化建设等方面所做的许多工作，都是在继承先贤的传统。

首先，加强组织建设。南京伊协下设“教务委员会”“清真寺管理委员会”[3]“经济房产委员会”[4]“学习与文史委员会”[5]“联络委员会”[6]“新城区工作委员会”[7]六个专门委员会，各个委员会分工合作，各司其职，发挥伊协的整体功能与作用，发扬爱国爱教的优良传统，为民族团结、社会和谐服务。

其次，在清真寺建设方面，目前南京主城区分别有净觉寺、草桥寺、吉兆营寺三座，六合区内分别有南门寺、长江路寺、竹镇寺三座，浦口区有星甸寺和一条巷寺两座，江宁区有湖熟寺一座，溧水区有清真寺一座，如果再加上南京正在复建的太平路清真寺，总计 11 座清真寺。近年来我们不断加强清真寺重建或翻建工作，更换添置硬件设施。另外在中国伊协和南京市民宗局的倡议下我们还推进“四进”清真寺活动。针对外来穆斯林增多情况，各清真寺统一讲“卧尔兹”，编纂《新卧尔兹读本》，号召穆斯林坚持伊斯兰教中国化方向不动摇。

第三，在伊协队伍建设方面，主要由一个班子及三支队伍成员构成。具体包括在南京市民族宗教事务局领导下，一个班子由会长、副会长、秘书长构

成,三支队伍由阿訇、寺管、办公室人员构成。早些年,我们还邀请了青年志愿者加入其中,进行社会实践服务工作,针对外来务工的穆斯林孩子家庭教育辅导、在清真寺从事文化宣传讲解等活动。

第四,在伊斯兰文化建设方面,我们在净觉寺内设立了“走进伊斯兰教”“伊斯兰教在南京”两个展馆,建立了“南京伊斯兰教协会刘智学院”“刘智学院图书馆”“五星级档案室”,在全国学者和专家的支持下举办了“先贤刘智及金陵学派思想研讨会”“坚持伊斯兰教中国化方向学术研讨会”“海上丝绸之路与南京伊斯兰教”等系列研讨会,《南京穆斯林》季刊也提高了办刊质量。为融通伊斯兰文化与社会主义核心价值观结合我省的实际情况,我们还编撰了《新呼图白五十四讲》,要求阿訇以此作为宣讲卧尔兹范本,对伊斯兰教教义做出符合时代进步要求的阐释,这正是以实际行动坚持伊斯兰教中国化的方向。2019 年 1 月南京湖熟清真寺积极筹办湖熟伊斯兰文化展厅,设立南京伊斯兰教、湖熟回族与伊斯兰教、湖熟清真寺、清真义学、湖熟回族经济、湖熟板鸭、著名人物等几大板块。此次展览通过史料文献、图片、实物等展现了湖熟回族的历史文化,也是南京回族文化和江宁地方文化建设的重要组成部分。在以后的工作中,我们会进一步在挖掘、传承有地方特色的伊斯兰文化,推进伊斯兰教中国化上做些尝试。

古往今来,世事变迁。今天在复杂多变的国际形势影响下,我国伊斯兰教领域也出现一些不容忽视的问题。对此,我们一定要坚持伊斯兰教的中道思想,旗帜鲜明地反对极端主义。坚持伊斯兰教中国化方向,关键在于坚持爱国与爱教相统一,这既有中华优秀传统文化与伊斯兰文化互通的一面,又有以社会主义核心价值观为引领构建中国伊斯兰教经学思想体系的一面,还有正确认识和处理国法与教规的关系,增强穆斯林群众法治观念的一面。归根结底,就是不断弘扬伊斯兰教优良传统,加强爱国、团结、中道、仁爱教义思想的宣传,继承和弘扬王岱舆、刘智等回族先贤的思想,以开放包容的心态,始终坚持伊斯兰教中国化方向,把共同实现中华民族伟大复兴中国梦作为国家和民族的最高利益,同心同德,凝心聚力,为投身改革开放和社会主义现代化建设添砖加瓦。

【本文为江苏省教育厅高校哲学社会科学研究课题“思想政治教育的现象学人学范式研究”(项目编号 2016SJB710005)和江苏省社科应用研究精品工程高校思想政治教育专项课题“习近平关于高校思想政治教育重要论述研究”(编号 18SZB-41)阶段性成果。】

(访谈者系江苏海事职业技术学院讲师、法学博士)

本文原载《中国穆斯林》2019 年第 3 期)

① 米寿江:《明教阐理 厥声琅琅 金陵学派的集大成者刘智》,《中国宗教》2016 年第 11 期。

② 杨晓春:《明末清初伊斯兰教学者张中生平行实考察》,《世界宗教研究》2012 年第 4 期。

③“教务委员会”主要职责是:研究教义,探讨伊斯兰教如何更好地与社会主义社会相适应;主持阿訇和海里凡的教育、培养和管理;安排日常及重大宗教活动、处理教务方面的有关事宜。

④“清真寺管理委员会”主要职责是:指导清真寺寺管组开展工作并建全寺管组的组织建设,组织本市各清真寺管理工作的经验交流,全面负责争创模范清真寺、五星宗教活动场所的指导、检查和评比活动。

⑤“学习与文史委员会”主要职责是:组织学习时事、政策,制定学习计划,研究并挖掘伊斯兰教文化遗产。注意听取穆斯林群众意见,及时反映他们的要求,做好沟通工作。收集、整理、编撰南京回族伊斯兰教史志,编辑市伊协大事记,出版《南京穆斯林》杂志。做好与兄弟省、市文史交流工作。

⑥“联络委员会”主要职责是:积极开展对外宣传和外来穆斯林群众的交流活动,全面负责“西北联络组”和“新疆联络组”工作和外来穆斯林的工作,交流经验。

⑦“新城区工作委员会”主要职责是:指导新城区开展教务工作,及时听取并处理新城区穆斯林群众的意见和要求。

马注与金陵学派

——读《中国伊斯兰教金陵学派研究》有感

王润生

今年4月,南京市伊斯兰教协会会长米寿江教授撰写的《中国伊斯兰教金陵学派研究》一书由宗教文化出版社出版。该书阐述了中国伊斯兰教金陵学派产生的历史背景、思想渊源及其主要思想、社会影响和当代意义;并且分别介绍了金陵学派重要学者的著作和思想特点。这本书,历史资料丰富,对研究中国伊斯兰教历史具有指导作用,对当前开展"宗教中国化发展方向"活动具有现实意义。

米教授解释"金陵学派"一词说:所谓中国伊斯兰教金陵学派,是指明末至清代,中国伊斯兰教历史上用汉文翻译、撰写、诠释伊斯兰教经典和著作,在坚持伊斯兰教根本信仰和主要功课的基础上,从深层思想上将外来的伊斯兰文化中国化的学派。主要代表人物有王岱舆、伍遵契、马君实、刘智、金天柱、张中、马注、米万济、舍蕴善、马德新、马联元等。从地域上讲,这一学派的主要代表人物大都是南京籍或是曾经在南京游学、讲学的学者,例如王岱舆、伍遵契、马君实、刘智、金天柱等都是南京人,张中(江苏吴县人)、马注(云南保山人)虽然不是出生在南京,但却分别是在南京游学、讲学的学者。从学说体系上讲,他们一脉相承,不仅理论渊源相同,而且表述形式以及试图达到的目标也是一致的。他们之间虽然没有明确的师承关系,有的年龄甚至相差两百多岁,但在思想承继关系上却是相通的。由于他们的学术研究和理论体系自成一家,且主要代表人物都于南京有关,故称"金陵学派"。这样的定义明晰而完整,其中关键词是:以汉文翻译、撰写、诠释伊斯兰教经典和著作。

米教授将历史上金陵学派活动归纳为三个阶段。第一个阶段为活动开始阶段,此阶段以王岱舆、张中、伍遵契为代表人物。第二阶段为高潮阶段,此阶段从马注译著《清真指南》开始至金天柱完成《清真释疑》为止;其中刘智的著作代表着这一文化活动的顶峰成就。第三阶段为主要活动中心移至云南阶段,此阶段代表人物为马德新、马联元等;汉文译著范围也由认主学、宗教哲学和教义教法学扩大到了天文、地理、文学和《古兰经》。马德新的《宝命真经直解》被公认为《古兰经》在我国最早的汉文选译本,被称为我国早期的汉译《古兰经》节选本的还有马联元的《亥听注解》。

关于蓬勃兴起于金陵的汉文翻译、撰写、诠释伊斯兰教经典和著作的活动是以起源于北方的"经堂教育"为基础发展而来,这在学界早有一致认同。究其原因,我想应该与中国地域文化有关,而与民族和宗教本身无关:中国自宋朝起学术研究之风便盛行于南方,这种地域文化现象似乎已成为一种传统,以至到明末清初中国伊斯兰教研究,也以地处南方的金陵为中心获得发展而成就斐然。至于金陵学派后期活动中心由金陵转移至云南,这不是地域文化问题,应该与回族伊斯兰教学者游学中引发的

影响有关,即与人有关;这其中最引人注目的事例便是马注。马注是云南人,浏览一下他的游学经历,便能看到金陵学派与云南结下渊源的人为因素。

一、马注的文化初心

马注(1640-1711年)字文炳,号仲修,经名郁速馥(优素福),别号烟波钓叟,晚年自称指南老人,云南保山(今云南省保山市隆阳区易畤村)人,清初伊斯兰教著名学者,回族。是元代赛典赤?瞻思丁15世孙,故自称"圣裔"。《郁速馥传》即马注传记载,马注7岁丧父,不久祖父归真;因家计凋零,母亲只得耕桑纺绩供其读书,18岁时母亲也归真离他而去。青年马注不仅聪睿而且有大志向,曾作《隆中吟》和《樗樵录》以抒志。《郁速馥传》说:"其意远,其词悠,其情旷,其志坚。劲而不屈,磨而不磷,和而不戾,哀而不怨。俯仰上下,抑扬古今。"青年马注曾寄希望于仕途有成,这是事实;他供职南明小朝廷,朱由榔败亡缅甸后,曾作《隆中吟》以遣怀便是佐证。关于马注青年时期经历,人们常引他《自叙》中的一段话:"二十五而访道德,锋棒禅玄,三十而著《经权》,期留青史,亦已编成书,自谓修齐治平,得其至理。及三十五而访闻经教,知天命之从来"。关于如何理解"三十五而访闻经教",我以为应该指他35岁时开始专心研著伊斯兰教经学,而并非35岁才开始学习伊斯兰教知识。因为他是穆圣后裔,家学的渊源定是自小就给他经学方面的文化熏陶。如果35岁才开始学习经教,40岁出头就写出《清真指南》:这难以想象。有关这方面,金宜久教授曾有过"(马注的)有关伊斯兰教的知识,完全是家学和自习的结果"的判断。鉴于马注的"圣裔"出身,弘扬伊斯兰教文化应该是他童年时代就深嵌在骨子里的文化初心。站在这个角度看他后来撰写的《进经疏》和《请褒表》等举动,就会理解马注希望自己仕途有成与弘扬本民族文化二者是并行不悖志向,甚至希望自己仕途有成,从而影响朝廷重视且帮助伊斯兰教文化得以振兴;而绝不是两者非此即彼,即仕途无成才开始研究经学。

《进经疏》大约写于1686年或1687年,是马注准备回云南前夕给康熙皇帝写的一篇欲进献自己的伊斯兰教著作的奏疏。马注在奏疏中说:"继奉圣旨宣讲臣教天经,纶音屡下,诏对乏人。臣叨西方圣裔,燃膏继昼,编辑成书,欲献上览。一叩阍(宫门)于密云,再叩阍于德州,继迎驾于江北,疏屡上而机不遇,裘脱芒穿,点金无术,自揣名微力薄,朝野天渊,是臣瞻天之策无望也。不得已匍匐归滇……"言辞间,愿望失落的惆怅十分明显。此时,马注已40多岁,在京师居住游学10多年而满腹才学,伊儒佛道四通,且著成《清真指南》一书。他渴望朝廷与社会了解回族,渴望回族文化得到中国主流界的认同和扶持,可谓拳拳之心。尽管他同时希望以自己掌握的本民族文化之所长为国效力,但始终不能得大清朝廷的重视,因此不免失望。与马注相比,后来的刘智携《天方典礼》游走京师朝绅之间,其愿望与马注同;但刘智得到文渊阁大学士兵部尚书理学大家熊赐履、礼部尚书王泽弘等朝廷重臣的重视和赞赏,这种结果比马注要幸运得多。马注为国家为本民族的文化之心始终不放弃还从他以下文字可见一斑:"臣虽边远,时聆圣恩仁覆海内,恤我回民如天如地,如日如春。华西一体,痛痒相怜,普天顶祝,圣寿无疆,倾心感化,国祥永昌。"

《请褒表》是马注呈康熙皇帝"为敬援往例,请恩追封敕加褒美"圣教、并推荐"清真实学儒回兼通"的伊斯兰教经书的奏表。其心意与《进经疏》同。

二、马注游学20年与金陵学派结下机缘

1.暂栖北京15年,深受岱舆先生影响

1659年南明永历朱由榔败逃境外,马注先生僻隐教读,笔耕自膳。1665年游云南武定府,武定人盛情聘请先生留武定教育子弟。在武定,先生文益修,学益进,弟子益盛。著《经权》二集,以授门人。1668年秋,先生预感到西南将发生变乱,于是,第二年春北上至京师,受宗人府掌印亲王礼诏。先生与亲王论兵法,谈天官时日(天文星相),亲王大加赞赏;但先生不欲以军旅自擅,退而与门弟子讲心

性之学,从者日众。1673年,吴三桂果然公开反叛朝廷,先生放弃随征平叛、功加九锡的机会而潜心著述,从而“辑《清真指南》十万余言,上穷造化,中尽修身,末言后世,天地之秘,神鬼之奥,性命之理,死生之说,巨细隐显”。在该书《自叙》中,先生说:“敕云,‘朕闻君子之道行,是为万幸;君子之道不行,是为不幸。非道不行也,乃是君子之不才,致道有滞于一时。’余每反复斯言,未尝不掩卷太息。武宗皇帝崇事圣典,迈于前辙,而经传未译,儒习罔闻,得非君子之不才,致道有滞于一时乎?道不宏,则入而自闭其门也。岱舆王先生奋起吴俗,惧道不彰,著为《真诠》一集,可谓清夜鸣钟,唤醒醉梦;苦药针砭,救济沉疴。”

在此《叙》中,先生引洪武皇帝颁降给回回太师的圣旨,阐明:弘扬圣道是君子责任,君子有才弘扬圣道是君子能力。以此显示出自己有志向且有能力弘扬圣道;并以此极力赞扬岱舆先生弘扬圣道,显君子之才尽君子责任。可见马注先生推崇岱舆先生备至;其赞美《真诠》一集为“清夜鸣钟,唤醒醉梦;苦药针砭,救济沉疴”也是极致的评价。

马注先生如此了解推崇岱舆先生,且深受其影响,皆因北京这方土地的机缘。先生自1669年进入北京,至1684年秋离京,在京15年。他广泛接触伊斯兰教经师学者,搜集经训典籍,切磋研究,著成《清真指南》一书。正是在这样的攻研著述中,先生接触到王岱舆先生的著作和思想。岱舆先生自顺治初由金陵入京,直到1660年在北京归真,他在此生活了17年;这17年是岱舆先生在中国伊斯兰教经学研著和讲学中的重要时期,且是成果丰硕的17年。他论道解经,并在此地完成《清真大学》和《希真正答》两部鸿篇巨著。至于《正教真铨》初版刊印时间,学界一般认为在1642年,即来京城之前2年;但米寿江教授分析说,如果根据鹤湖丁彦的《真铨弁言》看,也有可能在顺治十四年(公元1657)或之后不久。由此分析可以推断,《正教真铨》第一次付梓应在北京,无论哪种说法,至少在岱舆先生1660年归真前,《正教真铨》已刊印流行。马注进京时岱舆先生虽已归真9年,其思想影响在京城应该正是旺盛之时,因此马注深受其影响便在情理之中了。

岱舆先生的著述和思想影响了马注先生用汉文翻译、撰写、诠释伊斯兰教经典的著述活动,使来自两个不同地域的学者都借北京为暂栖之地,在不同的时空中却因游学而结下了金陵学派的最初情缘。

2.简介《清真指南》一书,看金陵学派特色

《清真指南》一书共十卷。卷一至卷八成书于北京,卷九卷十是回云南以后所著、补充进《清真指南》的。现以中国伊协原副会长余振贵教授点校的以清朝同治九年重镌的粤东省城濠畔街清真寺藏版为蓝本重刊的《清真指南》为依据,书目录如下:

卷之一:八箴　指南序　指南叙　自叙　海内赠言　进经疏　援诏　请褒表　郁速馥传

卷之二:客问十六答　真慈　体认　本用　天命前定

卷之三:穷理　格物　性命　四行　天仙　神鬼

卷之四:认主　五课即五时朝拜　课施　戒持即钦月斋　因教三十二章　世纪　本来

卷之五:格论人神应禁一切天条凡一百五十章　忠孝　宗戒十六条

卷之六:问答一百章

卷之七:八赞　独一　大能　普慈　调养　独慈　天国　地禁　判理　圣赞

卷之八:登霄说　魔鬼传　教条八款　禁解讨白　条目凡一百一十款　授书说　跋

卷之九:遗珠序　补遗　认己　附答三十一章　天宫赋　原道跋

卷之十:左道通晓　诫律十条　端学习　择教领　敦礼让　助婚丧　清常住　待远客　厚师礼　慎蒙童　洁饮食　重丧礼

《中国伊斯兰教金陵学派研究》一书关于马注的思想研究共用了8节,是全书中分节最多的一章,可谓深入而全面;并且篇篇分析和阐述都是麟

角凤嘴,读后有豁然顿悟的感觉。此处不一一复述。我此篇拙文只依目录概述《清真指南》内容梗概,以归纳自己学习中的点滴体会。

卷一包括:箴言(八箴)、序言、海内赠言以及作者上呈朝廷的三篇奏表和其学生所著的《郁速馥传》。

卷二由两部分构成:其一,以问答形式由浅入深提出并阐述穆斯林以及民众关心的中国伊斯兰教基本知识。有关以问答形式撰文,《论语》率先给后人留下示范,岱舆先生的《希真正答》仿之,马注又传承岱舆先生的模式。其二,阐述中国伊斯兰教基本理念,此是在介绍基本知识之后的理论上升。

马注在《客问十六答》中,有"清真何始?尊经自何而有?然则,真主可见欤?不事天地而事真主,何也? 敢问天地人物之所从生?"等诸类提问并做出回答,王岱舆的《希真正答》中也有诸类提问和回答,如:正教之本?谁是主?主怎么样?主自何时有?主能言否?不凭舌,如何能言?主之言语,是何声音?是何字样? 尊经自何而有? 主无处所,如何从天而降? 尊经是何文字? 等等。

至于"真慈"一节,重在介绍真主为人类普降慈恩的理念;"体认"一节,重在介绍人类以体认自己能达到体认真主恩慈人类的认主途径;"本用"一节,重在介绍真主的本然大能;"天命"一节,重在从天命人性的角度介绍伊斯兰教信仰的高贵;"前定"一节,重在从真主普慈和前定的辩证角度介绍"前定"与"自由"的统一性。以上5个方面虽说具有专论性质,但"问答"的著述方式却时时穿插其中,这种语言形式大约与传教讲学有关。马注的这些理论在岱舆先生的《正教真铨》的"真道篇"和"人极篇"中都有所阐述,只不过内容各有侧重而已。

由以上介绍,可见马注的著述内容和语言形式深受岱舆先生影响而具有相似性。

卷三内容,学者们一般将其与卷二归为一类,称"天人性命"之学。从认主角度说,二、三两卷确实内容相近,但细分析,是有区别的。最大的区别在于第二卷多以伊斯兰教文化典故为主谈认识真主问题,因此,文中出现大量阿语词汇。如者白勒依、藕默而、乭雅、府尔哥你(甫尔加尼-准则)阿勒始、默罕默德、以妈納(以玛尼)納妈资、野格你(叶给尼-确信)、你叶特、倚卜里私等;第三卷多引儒学知识为借鉴谈认识真主问题,这从卷三标题能窥其大概,如穷理、格物、性命、四行等,因此,文中有大量儒学人名和书名,如孔子、子思、老子和《书》《春秋》《周易》《大学》等以及人物语录和著作的引用现象。其中《性命》一篇融伊斯兰性理学和儒家性理学为一体阐述人之"性、命、生、死、斜、正"之道。至于伊斯兰教称物质世界的水、火、气、土"四行",马注称之为先天"造化之根";而对儒学中的金、木、水、火、土五行之说,马注称之为"后天物质世界运行之理"。这样,便将两种文化中有关原始物质的不同称说做一巧妙的融合。

卷四内容,就主体看是由"认主"理论转向宗教功修实践的介绍,总共7篇。《认主》篇是对前文的总结并借以过度。《五课》篇是介绍五番拜功的由来和功用。《课施》篇是介绍伊斯兰教捐施的目的和具体内容。《戒持》篇是介绍斋月戒持的内涵和深意,其中包括不少故事。《因教》篇是介绍东方教道传布方法中"本土化"之法;先生说:"因教者因其乡文,谕以正理,使其归于中正不为歧趋也"在此篇中,马注着重强调了"儒者之学犹衣,清真之学犹食"的伊儒汇通思想。《世纪》篇介绍了自阿丹至穆圣中的8位圣人的传承,重点介绍穆圣的传教经历。《本来》篇是以写文章作喻,叙述真主命"人生五个时光"。即性命"原无之时""命有之时""命连身体之时""命离身体之时""复身体之用" 即复活身体功能之时。以此告诫人们在"甄别优劣之时,升罚善恶之际""要诚信死后复活"的存在,从而时刻谨慎自己的道德纯化。

卷五内容与卷四同属宗教功修实践部分,包括:《格论》篇,即格言150节,以此强调信教中的注意事项,其中有不少以儒学故事作喻的现象,如苏

轼的“日喻”,韩愈的“齐王好竽”等;《忠孝》篇,阐述伊斯兰教忠孝思想;《宗戒》篇,是先生向两个儿子强调家传祖训的有关内容,即坚守五功,从师学习,尽孝,重五伦之礼,周济贫困等。

卷七内容,作者统称为“八赞”,其实是 9 赞。前 8 赞是赞真主大能, 后 1 赞是赞至圣美德和神奇。这又从功修实践转向认主理论的阐述,余振贵教授认为第七卷是对二三两卷的概括,大约就是从这方面理解的,这是有道理的。在此处我想说明:第 9 赞《圣赞》确实写得神采飞扬,以至于刘智先生将它附在《天方典礼》卷五《念真》篇中,以《圣赞》篇给自己的《知夫穆罕默德之为圣也,为圣之至》一节作注释。

卷六和卷八内容,学界都称之为“杂论”。此处不一一介绍。

卷九内容,虽是回滇后的文章,但作为补遗是该书重要组成部分。尤其《认己》一篇,再次强调“认主之道,莫先认己,认己不彻,茫无所归”。

卷十内容,是反对“革烂得之属”的记录,并由此强调了“端学习,择教领,敦礼让,助婚丧,清常住,待远客,厚师礼,洁饮食”等反映伊斯兰教传统的“戒律”十条。米寿江教授说:“从金陵学派思想发展的脉络看,‘戒律’十条拓展了王岱舆以来经学阐述范畴,是对中国伊斯兰教金陵学派思想的进一步发展。”米教授的观点是客观的历史总结。

卷十之后所附《典礼二则》,是刘智《天方典礼择要解》卷一卷二的“择要”内容。应该是粤东省城濠畔街清真寺刻版刊印《清真指南》时,有意附在正文之后的。

浏览《清真指南》,我们能明显感觉到马注与王岱舆著述特色的相似性,甚至一些概念和说法都具有一致性,譬如说世界的起源,都认为“未始有物之初,真主自止一之余光,显至圣之本来”。但最重要的相似性是:就总体而言尝试以儒学为借鉴诠释伊斯兰教经典,并且在经典内容部署方面,都是按照先介绍教义理论后介绍功修实践,先阐述认主和五功之天道后阐述人伦礼仪敬主修身之人道的思路来安排。如此等等,显示马注受岱舆先生影响较深。但细究《清真指南》内容,仍有自己特色;其与《正教真铨》最大的不同是:王岱舆的著述更重理论阐述的高度,马注的著述更接普通穆斯林信仰语言的地气。因此,米寿江教授说民间反映马注的书比岱舆先生的书在穆斯林中流传更广一些,原因大概就在这里。

3.离京后南北游学 4 年,于金陵学派的形成起到积极推动和扩大影响的作用

马注自 1684 年 9 月离开居住了 15 年的京城,并未立即回云南,而是 “泛长江,过东鲁,由吴越,度中山,绕秦蜀而归滇”。回到滇省时已是 1688 年。这 4 年,马注在黄河两岸大江南北游学,行走六七个省十几个重要城市。他将已撰成的《清真指南》广泛散发给沿途教内名士和教胞, 从而在中原和华东、中南、西北等广大地区产生了重要影响。有关这方面,《清真指南》卷之一所录《海内赠言》24 首诗给我们留下了珍贵的信息。我强调马注的这 4 年游学,另一个目的是想说明:马注借这 4 年游学使王岱舆的思想甚至著作流传到更广泛地区。

王岱舆先生的思想在中国伊斯兰教 “金陵学派”形成中首屈一指的地位及其影响,是后来学界公认的,但这种社会认同是随其著作和思想不断流传而逐渐形成的,并非一朝一夕一蹴而就。在明末清初交通和通讯很不发达的情况下,著作或思想流行是一个缓慢的过程,那年代学者的游学却是使思想或著作流传的最好最快方法。岱舆先生的著作和思想最初产生社会影响应该是在北京,但没有资料显示,岱舆先生居住北京后曾有过游学经历。从《正教真铨》以及《希真正答》的几篇序言看,岱舆先生在世时, 其著作和思想已在小的范围内产生了影响,但从金天柱、蓝煦等学者的文章或著作看,王岱舆思想广泛传播应在乾隆朝及之后时期。在其广泛传播之前,马注是在生活地域和时间上较接近岱舆先生的学者,更是在思想上较早了解和接近岱舆先

生的学者。而恰在那个接近岱舆先生之后不久,马注离开岱舆先生的晚年栖息地,开始了4年的南北游学。从马注对岱舆先生的崇拜和受岱舆先生影响可以判断:游学中,马注必是介绍岱舆先生的思想和著作的。譬如行至江南地区,见到马之骐、刘三杰及刘智和袁汝绮等人,谈及岱舆先生,那是非常自然之事,因为岱舆先生本是金陵著名穆斯林学者。在鲁、吴、秦、蜀、滇地区应该也如此。可以说,马注4年游学,不仅在广大地区介绍了自己的《清真指南》,同时也推动了王岱舆的著作和思想在更广泛区域且是学者层面上的认同和流传。一种文化理念之所以能在社会上引起广泛影响,必先有立说者,后还需有跟进者;马注就是王岱舆开启新的文化思维的早期跟进者。由此角度看马注与"金陵学派",马注起到了将王岱舆开启的金陵学派更社会化的连接和传播作用。

三、马注对金陵学派第三阶段汉文译著活动的影响

马注1688年回云南后,仍往来各地,探究伊斯兰教学问,增补《清真指南》;同时,向弟子传授心性之学,从而在云南穆斯林中影响很大。康熙年间,"革烂得"即"卡兰答尔"(苏菲主义中非遵法教派)由陕西经四川传入云贵,马注先生反对"革烂得"的主张,斥之为"左道异端";并约集部分伊斯兰教人士呈文武定府,要求革除"革烂得之属",因此在穆斯林中获得更大声望。这种继续以汉文翻译、撰写、诠释伊斯兰教经典和著作,以及在讲学和端正传统教风等活动中产生的声望客观上起到了影响后人继续开展金陵学派文化活动的作用。可以说,马注回云南后的一系列活动,为100多年后马德新在云南地区兴起金陵学派第三阶段文化高潮留下了基础。

马德新(1794-1874)字复初,经名优素福,云南太和(今大理白族自治州)人。曾随胡登州八传弟子周良俊阿訇攻读伊斯兰教经籍。1841年,裹粮负笈独行万里,历时8年,完成朝觐、游学等功课。回到云南后,开学讲授伊斯兰教经学,一时成为云南省"声势浩大名噪一时"的经堂教育中心人物。其杰出弟子有马安礼、马开科、马联元等,再传弟子有1000余人。在讲学的同时,马复初也从事学术研究和著述。米寿江教授说"他一生著作宏丰,译著编纂的书达35种之多",其代表作有《四典要会》和《大化总归》等。马兆龙在《四典要会·序》中说:该书"遵中国之礼,引中国之章,译出天道人道之至理,指破生来死去之关头",可见马德新在当时世界伊斯兰教出现错综复杂的各种思潮局面下,回国后仍坚持中国伊斯兰教本土化优良传统,此举确实难能可贵。这种坚持的精神还体现在对金陵学派先贤的著作研究上:马德新同时著有《真诠要录》《指南要言》《天方性理注释》《实录宝训》等著作,这些书是对王岱舆、马注、刘智等学者著作的摘编诠释本,由此可见,金陵学派的思想影响在云南地区的深厚。这其中不乏马注回云南后的讲学、著述和端正教风留下坚实基础。

一种优秀文化传统的传播、坚持和重兴,除需要外部环境给予的客观有利条件外,人的因素也至关重要。金陵学派之所以在沉寂数十年之后在云南地区形成第三阶段兴旺景象,与马德新在中国伊斯兰教学术研究上秉着"以其所得于天方者,与东土所存之典故,合而参之,揭精拔萃,约为典章"的指导思想和勇于实践的精神密不可分。

作者系安庆市伊斯兰教协会顾问





十八个嗦嘞

之《地震》章

安建龙

章名：

地震章,由于该“索勒”首节经文内容叙述复生日前夕,大地猛烈震动场面,故以“地震”命名该章。

经文要点：

地震章虽降示麦地那,但其文风却近似麦加章的风格。该“索勒”概述复生日来临时的恐怖,宫殿倒塌,山崩地裂,大地抛出重负:死尸、矿物、金银等,均被抛出,于是人们纷纷离散,奔向清算场,自我作证生前各自作为, 哪怕是尘埃大小的善或恶,均将见其报应。

降示地点：

麦地那。(关于该章节的降示地点有争论,大多数学者认为该章降示于麦地那)

降示原因：

欧麦尔传述说:这节经文“当大地猛烈地震动,抛其重担”下降的时候,艾卜·拜克尔正在穆圣附近坐着,他听到这段经文后哭了,穆圣就问他怎么了,艾卜·拜克尔说,因为这节经文,然后穆圣说,真主会饶恕你们前前后后的过错。

“行一个小蚂蚁重的善事者,将见其善报;作一个小蚂蚁重的恶事者,将见其恶报。” 赛尔德·本·贾比尔说这节经文下降的原因是注解“他们为喜爱真主而赈济贫民、孤儿、俘虏。”(76:8)降示之后,有的穆斯林就认为如果他们施舍些小东西,不会得到报酬；而另外一些人则认为小错不断也不会受责备,如谎言、乱看、背谈等诸如此类的小罪恶。他们还说:“真主已经许约火狱归于犯大罪者了。因此真主降示了:行一个小蚂蚁重的善事者,将见其善报;作一个小 蚂蚁重的恶事者,将见其恶报。

古兰汉语读音：

比斯敏俩~,信热哈玛~,您热黑一米。

一咋扎~哎,组乐贼来,踢勒艾热足,荔勒咂来哈~。我艾喝勒者,踢乐艾礌足。艾思嘎~来哈。我噶~莱勒印撒怒,麻~莱哈。要熬买一怎嗯,图哈迪素,哎呵拔~日哎哈,比按乃,染拜开,熬哈~莱哈,要买一怎嗯,叶素度闰拿~素,哎师塔~探,理有绕,哎啊嘛~莱呼穆。法啊满叶啊麦勒,咪斯噶~莱,赞按,日哎,听印,还一染,叶然日嗨。我蛮叶啊麦勒,咪斯噶~莱,赞按,日哎,体印,善然叶日嗨。

(~ 该符号表示长音读音,___为两字连读标识,。该汉语读音为汉语普通话读音,旨为方便初学者参考使用,没有学过阿拉伯语的读者不能将该读音视为《古兰经》的标准读音,由于汉语读音和阿拉伯语读音差别很大,汉语中也无长短音,如在阿拉

伯语中念错长短音则古兰经的意思可能会遭到破坏,因此,需要学习《古兰经》诵读者一定要向各寺阿訇学习为盼。)

古兰意译:

当大地猛烈地震动,抛其重担,说“大地怎么啦?”在那日,大地将报告它的消息。因为你的主已启示了它;在那日,人们将纷纷地离散,以便他们得见自己行为的报应。行一个小蚂蚁重的善事者,将见其善报;作一个小蚂蚁重的恶事者,也将见其恶报。

经堂语译:

我凭着普慈今世独慈后世的真主的尊名着起在人使地面动,是那样着它的动。地面抛出了它的重担,人们说:它是怎么了?的时候。在如此的日子,它学说了它的一些消息。因为这件事情,委实你的主他命令它了。在如此的日子,一些人乱散着归来,好叫人叫他们看见他们的一些所为的(报应)。又明他干些微(尘星)重的好的那个人,他将来见它;他干些微(尘星)重的歹的那个人,他将来见它。

古兰意义和要点:

历史上有关地震的记载,最早见于《竹书记年》,书中提到“三十五年帝命夏后征有苗”、“三十五年帝命夏后征有苗有苗氏来朝”。帝指舜帝,夏后指大禹,大禹征三苗的时间,在帝舜三十五年。通鉴外记注引随巢子汲冢纪年云:三苗将亡天雨血夏有冰地坼及泉。太平御鉴引此云:三苗欲灭时地震坼泉涌。帝舜时大约在公元前 23 世纪,距今已有四千多年历史,这是现有文字可考的最早地震纪录。因此,几乎所有宗教的经典典籍中都有关于地震的记录。《古兰经》中重复了八次关于地震的描述。该章更以地震命名可见地震对于人们的影响程度。

地震是一种危害极大且复杂的地质活动,这种震动都是在真主先天中注定的,而末日时的地震是空前未有的强烈地震。注释学家认为:只有在连续不断的铿锵声中人们才会意识到。大地正抛出它的负担,“抛出”对于视觉而言是因为地震所导致的一种显现。大地现出隐藏的地方,就是“抛出负担” 指的是地面卸下部分负担即矿藏,死物和本不属于大地内部的。

有人说这是在第二吹响号角 (第一次世界毁灭,第二次世界复活,这时候灵魂回归肉体,经过真主的审判后,有的人进天堂有的人进火狱,犯罪的穆民在火狱里面不永久,动物经过拿还报后变成泥土。)时发生的事,这也是符合教义学说中复生的条件。同样,所有因生命结束而死亡的将在第二吹号角后的时间,地因面震动而被抛出。

当大地抛出了自己所埋藏的(原本不属于地下的所有物品, 学者们认为精灵类也会被埋藏于地下)后,凶手们说:“这人是我杀害的”;割断近亲骨肉者说:“这是我割断的近亲”; 盗贼们说:“这是我曾砍下的肢体”。他们一一承认了从地面中所抛出的,但未拿取其中的任何一件。

这时的人们因为经历了严重地震后的惊恐和害怕这时会相互询问“这是怎么一回事啊!?”地震的经历非常可怕,这类事情对于一个普通来说那种恐惧无法形容更无法抗拒,人类口头对于地震的传说无法还原当时实际的恐惧,而穆圣则通过古兰经文对穆民予以警告, 后世来临时是非常恐惧的,如同清醒者叫醒睡眠者一样。

对于死后复活自古都是一个争论的焦点问题,当人类的尸体在土壤中腐烂和被分解之后,肉眼看来变成了泥土,但是一个人身上的亿万个细胞绝不会完全同泥土一样,不会独立存在,例如残存细胞中的 DNA 成份就是重新造人的最佳原料, 这也是现代引起世界恐慌的 “克隆人”。由于每一个人的 DNA 与其他人都不同,在其中也隐藏了基因密码,也决定了那个人的所有的特征。

细胞的 DNA 是一个特殊生物的基因数据库,科学家们认为人类有一部分知识可以储存在 DNA 中遗传给下一代,这个复杂的数据往往在母体受精卵中以 23 对染色体表现出来, 是父体精子与母体卵子染色体的组合。由这些特殊染色体组成的受精卵细胞开始分裂和发育,形成一个完整人体的全部器官、四肢和头部,成为母体中成熟的胎儿。新出生

的婴儿长大成人后,他遗传的身体和性格永远摆脱不了家族的特征和烙印,也会遗传一部分祖先的知识,一个完美而健康的人是从一个目不可察的微小细胞分裂形成的。

在人死之后，他残留在土壤中的细胞 DNA 和基因密码足以恢复成原来的人,这就是人在死后复活的最新的科学理论。科学家们研究的最新成果是“绘制人类基因谱”,这是国际基因研究组织经过十年合作的科研项目，据说已经取得了巨大的成果,他们找到了构成 23 对染色体的 30 亿个基因密码数据,由这些密码组成了三万四千种不同种类的基因。据说以后的生物科学实验室里将有能力对每一种基因进行分析、储存和修正,可以利用基因技术治疗疾病,只须把某个人发生混乱的基因密码进行调整就能恢复人的健康。人类的智慧都能达到如此深入的生命探索,将真主与人类社会相比拟,由于现代科学的新发现和生物基因学的发展进步,从而印证了《古兰经》关于真主造化人类和死后复活理论的科学性。

当大地抛出了自己腹内的负担后将会指证在地面上作恶、为善之人。在那日大地和万物众生将诉说它掌握的各种消息,圣人说:“女信士们啊！千万不要轻视她的女邻居,哪怕为她们送一个羊蹄。”“你们要打发乞丐,哪怕用一只烤(羊或牛)蹄。”据传,阿伊莎(愿主悦之)曾施舍了一个葡萄,然后说:“其重量是多少个微尘啊！”

伊玛目艾哈麦德传述,阿伊莎(愿主喜之)曾告诉他:“穆圣曾说:‘阿伊莎啊！你当远离各种小罪,因为在真主那里，它们都有追究者（都要受到清算)。’”

伊本·迈斯伍德传述，真主使者说:“你们当远离小罪,因为小罪汇集在一个人身上时会毁灭他。”真主的使者为他们打了一个比方说:“就像一伙人在沙漠中安营扎寨,后来烧饭的到了,众人纷纷带来柴禾,堆集成堆,点燃后烧熟了投入的一切。”

诵读该章的贵重:

穆圣说:“凡诵读《地震章》十四次的人,好像他诵读了整个《古兰经》。”

伊玛目艾哈麦德传述，阿卜杜拉本阿穆尔说:有人来到真主的使者面前说真主的使者啊!请教我读一章经文吧!圣人说:“你读以艾立甫,俩目,拉仪开头的三章经文。”那人说:“我年纪大了,记忆衰退,口舌不灵。”圣人说:“你读以“哈一、米目开头的。”那人提出同样的理由。圣人说:“那么你就读以“赞美真主清净无染’为开头的三章经文。”那人还是提出同样的理由,并说:“真主的使者啊！请教我读一章综合性的经文。”于是圣人就给他读道:“当大地以其震动摇动……”圣人读完后,此人说:“我凭以真理委你以圣人的真主发誓,我将对此恪守不渝。”说完便转身离去。真主的使者说:“这个小男人成功了!这个小男人成功了!”然后又说;“给我把他叫来。”于是那人又来到先知跟前,圣人说:“我奉命庆祝宰牲日,真主将它设为这一民族的节日。此人说:“请告诉我,如果我只有一只借来的奶羊,我该用之宰牲吗？”圣人说:“如果是那样,你就不用宰牲,但你当剪短头发,剪指甲。在真主那里,这些如同完整的宰牲一样。”

有人说:《地震章》相当于《古兰经》的一半。因为《古兰经》的法律分今世的法律和后世的法律,这一章则包含了后世的一切法律。

作者系南京净觉寺阿訇



从伊斯兰教的公平，公正说起



杨益根

人类有史以来,民族偏见成世界普遍现象。清高的真主在《古兰经》中说:"世人原本是一个民族"。(2:213)明确的告诉我们,人类原是一个整体,拥有同一个祖先。人类同根同源,应该相互友爱,相互尊敬,互为弟兄。伊斯兰所倡导的平等理念是没有等级制度的划分的,人人都是安拉的仆,在人格、人权方面,不分种族,不分肤色,不分地域,一律平等。正是基于这样的理念,先知穆罕默德在短短的二十三年的宣教中,将犹如一盘散沙的阿拉伯民族凝聚成为一个信仰统一强大的阿拉伯民族。同时把伊斯兰教文明传遍全世界。 真主在《古兰经》中又说道:"众人啊！我确已从一男一女上创造了你们,我使你们成为许多民族和宗族, 以便你们互相认识。在真主看来,你们中最尊贵者,是你们中最敬畏者。(49:13)上述经文说明真主创造民族和文化的多样性,从而让世界更丰富多彩,让不同民族间相互学习,互相促进,取长补短,公平公正不断发展进步。

一,对信仰的宽容和尊重:穆圣于公元 632 年,发表不朽的"辞朝演说"在阿拉法特山对十二万多的圣门弟子说道:"人们啊！你们的主是同一个主;你们的祖先是同一个祖先; 你们都是阿丹的子孙,阿丹来自于泥土。阿拉伯人不优越于非阿拉伯人,非阿拉伯人也不优越于阿拉伯人;白人不优越于黑人,黑人也不优越于白人。尽在真主跟前,你们中最尊贵者,是你们中最敬畏者"。穆圣不仅是人人平等理念的倡导者,他又是平等理念的践行者。在 23 年的宣教过程中,以《古兰经》的精神为指导,对其门弟子们言传身教,灌输人人平等的理念,并通过各种途径拯救生活在社会底层丧失人权的人们。努力提高黑人奴隶的地位,倡导不同信仰者之间相互尊重,彼此包容;直至阿拉伯半岛各种族、各个部落之间停止相互的歧视和仇杀。让不同宗教之间和平共处,互不侵犯。从而穆圣迁徙到麦地那后,受到了当地民众的热烈拥护,麦地那的居民信奉伊斯兰的人与日俱增。穆斯林的群众形成了一种新兴的社会力量。此时麦地那生活有很多的犹太教徒,在面临着多民族,多种信仰的局面。穆圣有效的协调彼此间的关系,使穆斯林在麦地那得到长期发展。穆圣就任麦地那领袖之后,主持的第一件政务就是和当地

的犹太人的各部落签订了和平友好条约。这些条约表明,伊斯兰对其他信仰的宽容和尊重。

二,男女平等:《古兰经》告诫世人:“众人啊!你们当敬畏你们的主,他从一个人创造你们,他把那个人的配偶造成与他同类的,并从他们俩创造许多男人和女人。(4:1)这段经文启示我们,真主造化男人和女人,他们享有同等的权利和恩慈,因为他们具有同样的灵魂和人性,男人和女人在真主面前有平等的地位,受到公正的待遇,同样她们在复活日得到同样的审判。妇女是人类繁衍的重要角色,是社会进化的巾帼英雄,是幸福的摇篮,是快乐的宝库,她们的地位本当是卓越的,权利理当是高大的。遗憾的摆在我们面前的是,犹太人以为“女人是地狱之门,万恶之母”;巴比伦人以为“女人是最下贱的动物”;基督教徒以为“女人是恶魔的军库”;封建时代的中国人以为女人是“祸水”等等。至今还在延续和发生,致使无辜的姐妹们遭受着封建思想的迫害、坑陷、遗弃。

让我们抛开这些令人痛心的事实,来看一看伊斯兰给妇女的地位、权利及保障她们生活自由的一切法规。作为人类,男人和女人在真主之下绝无任何差异,除了生理上的差异之外。真主对男人和女人同等的善行恩降同等的赏赐,对于其罪惩罚也是相同的。《古兰经》:“真主使你们互相超越,你们当安分守己;不要妄冀非分,男人将因他们的行为而受报酬;妇女也将因她们的行为而受报酬。”(4:32)伊斯兰教主张,妇女是整个社会的一半,是生活的主帅,女人和男人之间除生理差异外,各方面都是平等的,这方面的平等不仅体现在现实生活中,而且在后世里也是同样的,如果积善福进天堂,会获得真主同等的报赏。《古兰经》把婚后的一对男女比做互为“衣服”,其含义是互相保护、互相爱护,并互为荣耀和体面。先知穆圣在宣教时期告诫他的弟子们:你们要敬畏真主,要尊重妇女。还说:你们中最好的人是善待妻子的男人。强调把对母亲的尊重放在仅次于圣人的位置上。据阿卜·胡莱莱的传述,一个人曾问穆圣:“真主的使者啊!什么人最应受到我的尊敬和关怀?”先知说:是你的母亲。他又问:其次呢?先知说:是你母亲。再次呢?先知说:还是你母亲。再问:再其次呢?先知说:才你的父亲。可见穆斯林对母亲的尊敬是父亲的三倍。穆圣强调妇女的地位不胜枚举。使人难以忘却,如“真主命令我们优待妇女,因为她们是我们的母亲,是我们的女儿,是我们的姑妈。”穆圣又说:“天堂就在母亲的脚下。”

三,种族之间的平等:有一次,索哈布艾布·赞里·安法力在穆圣面前和一位黑人辩论,艾布·赞里对黑人非常憎恨地说:“喂,黑小子。”穆圣听到他的话很生气的教训他说:“你太小看同胞了,白人并不比黑人优秀,人的优劣,只依敬主守法,建立功勋而定。”当时的社会,人们很难接受白人和黑人同等地位的观点,黑人往往被视为下等公民,称之为黑奴。然而,随着伊斯兰的来临,在穆圣的谆谆教诲下,圣门弟子很快就在思想上认识到种族歧视是错误的。并且用实际行动来改变自己先前丑陋的观念,艾布·赞里听到圣人话后,急忙把自己的面颊放在地上,对那黑人兄弟说:“来,兄弟,请你用脚踩踏我的面颊吧!”他的这种作风,表示痛恨落伍的思想和对黑人兄弟的道歉,以表达公平相待之情。

穆圣发现经常在清真寺打扫卫生的一个黑人妇女不见了。就向身边的人询问她的情况,当他得知那位打扫卫生的妇女已经归真并且被埋葬后,亲自带领圣门弟子为她站了殡礼并做了祈祷。穆圣以身作则,实践安拉的命令。言传身教地向身边的弟子们诠释了伊斯兰人人平等的精神。他让迁士和辅士结为弟兄,他号召穆斯林善待身边的非穆斯林,包括犹太教徒和基督教徒。他教导圣门弟子:“语言和行为都给别人带来安宁者才是真正的穆斯林。”

四,用人方面的男女平等:穆圣在用人方面,只重才能,不分种族,不分性别。他曾任命一名黑人奴隶比俩里为伊斯兰历史上的第一位宣礼员。每天的五番拜功就是在他的唤礼声中,穆斯林涌向清真寺。穆圣还在许多圣门弟子面前夸奖比俩里,他说:

"比俩里啊！我和者布力勒天使在天堂中行走，听到前面有脚步声，我就问者布力勒天使，谁在前面行走。天使回答我说是比俩里。你告诉我，你究竟做了什么功修，得此殊荣。"比俩里想了想说："我每次做完小净，都要做两拜副功拜"，圣人肯定了他的行为。在众圣门弟子面前很生动的上了一课，告诉大家，无论是谁，只要取悦于真主，就能得到真主的回赐。穆圣还曾授命奴隶宰德之子吴萨迈，率领一支劲旅，而当时大贤艾布·白克尔和欧玛尔，都参加在这支军队里，听从吴萨迈的指挥。威尔斯教授评价伊斯兰教说："伊斯兰教重视人类完全平等，无宗族之分，无种族之别；穆斯林所实行的博爱，使伊斯兰教成为当今文明世界最伟大的一种力量。

有人曾问穆圣，伊斯兰教最美好的行为是什么？穆圣答道："就是供人食品，把"色俩目"(和平)宣读给你认识或不认识的人。"所以，倡导传播和平、平等是一个穆斯林最优美的行为。它能让我们身边更多的人了解认识伊斯兰教的博大和包容。以穆圣为我们效仿的楷模，谨遵穆圣的教诲"爱人如爱己，方为真信士"将伊斯兰教倡导的平等理念付诸于我们的实际行动。积极投身于构建和谐社会的大潮中来。同全国五十六个兄弟民族一起，携手并进，共同谱写具有新时代意义的和谐乐章！

党的十八大报告首次以12个词概括了社会主义核心价值观："倡导富强、民主、文明、和谐，倡导自由、平等、公正、法治，倡导爱国、敬业、诚信、友善，积极培育社会主义核心价值观。""自由、平等、公正、法治"是社会主义核心价值观在社会层面上的价值取向，是立足社会集体层面对社会主义核心价值体系的高度凝练。既契合了中国特色社会主义的发展要求，又承接了中华优秀传统文化和人类文明优秀成果。

平等提高到人类社会的终极理想状态，也是社会主义社会的重要准则，这些都充分体现了人类对平等的认识和追求。中国共产党自创建之日起，就将建立人人"平等"的新社会作为己任。中共的一大通过的《中国共产党纲领》就提出消灭"社会的阶级区分"。《中国共产党对于时局的主张》鲜明地提出保障人民的各种民主权利，承认妇女平等权利等。抗日战争时期，各抗日根据地政府制定的一系列条例法规，都规定人民在法律上、政治上一律平等。新中国成立后制定的宪法，规定"各民族一律平等"，"公民在法律面前一律平等"。平等，是指人们在经济、政治、文化等方面享有同等的权利，主要包括权利平等、机会平等以及结果平等。社会主义核心价值观所倡导的"平等"，是通过平等的社会机制和价值引导，既保障公民个人享有平等的权利，也保障每个人基于社会贡献所要求得到的权利、利益和尊重。坚持法律面前人人平等，任何组织和个人都没有超越宪法和法律的特权。而伊斯兰教也非常重视人与人之间的平等，伊斯兰教一词特指顺从真主和平全人类，要想全世界和平，当然离不开平等二字。

尊敬的各位乡佬，我们一定要高举"爱国爱教"的旗帜，坚定地贯彻社会主义核心价值观，传承伊斯兰教的"公平，公正"理念，争做一位完美的穆斯林。

作者系南京净觉寺阿訇





做一个文明的穆斯林

金存浩

清高的真主在尊贵的《古兰经》中说:“我派遣你(先知穆罕默德),只为怜悯全世界的人。”(21:107)又说:“如果你们要计算真主的恩惠,你们是无法统计的。真主确是至赦的,确是至慈的。”(16:18)确实,真主施恩无数,改善人类的生存环境与生活秩序,使之进化为“文明”的状态,便是其中大恩之一。

伊斯兰教复兴前的阿拉伯半岛处于蒙昧状态。埃及著名的阿拉伯作家、思想家艾哈迈德·爱敏曾对“蒙昧”做如下简解:“所谓‘蒙昧’并不是和‘知识’相对的意思,乃是忿恨、轻薄、骄矜、暴戾的意思”(《阿拉伯——伊斯兰文化史》第一册黎明时期(埃及) 艾哈迈德·爱敏著 纳忠译 商务印书馆出版)。据马鲁尔传述,他说:“我碰到了艾布·宰尔,见他和他的仆人都身着一样的披风。我向艾布·宰尔道,‘假如这件衣服只有你穿着,而另外赏赐给他一件别的什么衣服穿也就可以了……’。艾布·宰尔接着道,‘我曾和他争吵时提及他的母亲,因他母亲是位外国人。他把我骂他的话告诉了使者,使者问我道:‘你和某人吵过架吗?’我回答道:‘是的。’使者说:‘吵架的过程中,你辱骂过人家的母亲?’我回答道:‘骂过。’使者道:‘你还带有蒙昧时代的习性!’”(《布哈里圣训实录》:6050)然而,伊斯兰教的复兴,将原本弥漫着仇恨、杀戮、恶行、丑态等“蒙昧”气息的半岛,净化成为文明、祥和的乐土,因此当一位女士来到穆圣面前,期望归信伊斯兰教时,穆圣对她说:“如你希望加入伊斯兰教,那么你必须放弃举伴真主、偷盗成性、私通、谋杀、作伪证、招摇过市等蒙昧之行为。”(《毛塔圣训集》)由此可见,一名真正的穆斯林,首先应该是思想与行为双重的文明。

一、思想文明体现为信仰纯洁、道德高尚

文明的穆斯林,应该是信仰纯洁的穆斯林。

伊斯兰教传入中国,曾被命名“清真教”。“清真”二字并非伊斯兰教原创,但以此二字作为教门的名称,原因正如明清穆斯林学者王岱舆所述:“‘纯洁无染’之谓‘清’”,真主说:“赞颂真主,超绝万物,他是超乎他们的叙述的!”(6:100),“诚一不二”之谓“真”,即指真主确然实有,不可以虚无论。永恒长存,独一至尊。“清真”,道出了穆斯林的信仰纯洁,奠定了思想文明的基础,从而进化出高尚的道德。

文明的穆斯林,应该是道德高尚的穆斯林。

伊斯兰教以“德”立教是不争的事实。众所周知,穆圣在世人眼中,既是一位封印的使者,又是一名雄才大略的人物,且据记载他还是一个仪表堂堂的美男子,然而真主在《古兰经》中既没有夸耀穆圣的深谋远虑,也未宣扬其俊美外表,而是赞美了他的“德”,真主说:“你(先知穆罕默德)确是具备一种伟大的性格(品德)的。”(68:4)这是一段耳熟能详的经文,更是穆斯林净化个人修养的永恒动力。同时,穆圣给予道德建设极高的重视,甚至上升至信仰的角度,他说:“穆民之中信仰最全美者,即为品性最善良的人。”(《提尔米兹圣训集》:1162)

二、行为文明体现为行为规范、举止端庄

文明的穆斯林,应该是行为规范的穆斯林。

伊斯兰教倡导穆斯林,在纯洁的信仰和高尚的道德的基础上,修缮自身行为,即对“礼”的重视。因此,伊斯兰教既有思想层面的“六大信仰”,也有行为层面的“五大功课”,且起着支撑教门的“支柱”作用,穆圣说:“伊斯兰筑基于五根支柱(五件事项)上:(1)见证除了安拉,别无主宰;见证穆罕默德是安

拉的使者。⑵履行拜功。⑶完纳天课。⑷朝觐。⑸斋戒。”(《布哈里圣训实录》:8)而每一件功课,又是行为规范的孵化器。以斋戒为例:刘智在其《天方典礼》卷七《斋戒篇》中结合西汉《礼记祭统》关于“斋”的说法，阐述了其对斋戒的理解:“集览:《礼记祭统》曰:‘斋者不乐。’言不敢散其志也。心不苟虑,必依于道,手足不苟动,必依于礼。是故,君子之斋也,专致其精明之德也。”刘智理解的斋戒,是内修心性,达到净化心灵的作用,且外练仪表,一举一动依从于礼的规范。知感真主使我们生活在中华大地之上,恩赐我等能将中华与伊斯兰两大文明融会贯通的伊斯兰学者,实为我之大幸。

文明的穆斯林,应该是举止端庄的穆斯林。

举止是一种不说话的“语言”,能在很大程度上反映一个人的素质、受教育的程度及能够被别人信任的程度,关系到一个人形象的塑造,甚至会影响国家民族的形象。伊斯兰教从人的衣食住行等各个方面要求穆斯林举止端庄。

衣

服饰文明,是一个人起码的行为举止标准。频现于媒体头条的如“衣着暴露”、“蓬头垢面”、“打扮浮夸”等“不文明衣着”现象时刻提醒着人们,服饰文明不可小觑。伊斯兰教极为关注个人穿着,首先要求“遮盖羞体”,真主说:“阿丹的子孙啊！我确已为你们而创造遮盖羞体的衣服和修饰的衣服,敬畏的衣服尤为优美。这是属于真主的迹象,以便他们觉悟。”(7:26)其次要求“干净整洁”,穆圣说:“洁净是信仰的一半。”(《穆斯林圣训实录》:223),“内”“外”不洁的信仰是残缺不全的,有待完善的;再次要求“谦恭收敛”,因为人类惯于以华服显高贵,因此真主说:“真主是不喜爱一切傲慢者,矜夸者的。”(4:36)

食

饮食文明,是表现一个人,甚至一个民族、一个国家文化素养和文明程度的标杆。伊斯兰教倡导穆斯林时刻重视饮食文明,强调“饮食适度”,因为铺张浪费是真主痛恨的行为之一,真主说:“你们应当吃,应当喝,但不要过分,真主确是不喜欢过分(浪费)者的。”(7:31)著名圣训“胃的三分之一吃饭,三分之一喝水，三分之一留给气息”(《提尔米兹圣训集》:2380)时至今日被科学证明着,被全人类尊奉着,成为健康饮食之宝典;同时,伊斯兰教要求“尊重他人”其劳动成果,即使饮食也罢,圣门弟子艾布·胡莱勒曾说:“真主的使者从不挑剔食物，如果他喜欢吃的,就吃一些;他不喜欢吃的,就放下不吃而已(即从不责贬食物与提供者)。”(《穆斯林圣训实录》:2064)

住

居住文明,是身处社会大家庭中的每一个人应尽的义务与享有的权利,影响邻里关系,破坏居住环境,甚至存在安全隐患,被认为是“社会毒瘤”。伊斯兰教追求“邻里和睦”,据圣训记载:“穆圣有位犹太邻居,每天都会故意把自家的垃圾堆放在穆圣家门口,而穆圣看到后默默地倒掉。有一天穆圣没发现垃圾,便径直去到邻居家探望。邻居对他的到来感到非常的吃惊,不明其因,穆圣说:‘我看到你今天没有堆放垃圾,猜想你可能出事或病了,所以过来看看。’当邻居听到穆圣的这番言语,既感动又惭愧,被穆圣的人格所折服。”同时,伊斯兰教禁止伤害邻居,当穆圣说:“指主发誓,他没有信仰!指主发誓,他没有信仰！指主发誓,他没有信仰！”有人就问:“主的使者,是谁啊?”穆圣回答道:“就是伤害邻居使之不得安宁的人。”(《布哈里圣训实录》:6016)因此穆圣才会留下遗训:“破坏邻居安宁的人不得进入天堂。”(《布哈里圣训实录》:6016)

行

行路文明,是体现个人和群体素质,更涉及生命和财产安全的重要保证。伊斯兰教主张行路谦逊，真主说:“至仁主的仆人是在大地上谦逊而行的。”(25:63)“谦逊”即指稳重、谦恭、不高傲自大,这不但表明一个人的内在素养，也体现其外在气质。与此同时,伊斯兰教更关注行路安全,因为“穆斯林”除被定义为“信仰伊斯兰教者”外,还有“于口、手使人平安”(《布哈里圣训实录》:10)之意,因此遵守交通规则,维护道路安全成为穆斯林义不容辞的职责。

除衣食住行等个人举止外,伊斯兰教更重视如“互致色兰”、“微笑相迎” 等待人接物时的行为举止,可谓事无巨细,面面俱到。

愿真主襄助我们,做一个信仰纯洁、道德高尚、行为规范、举止端庄的文明的穆斯林。阿敏!

作者系南京吉兆营寺阿訇

网 名 诗

安月燕

燕 语

燕剪春景细柳裁，
语绕碧波展卷开。
千里翠色关不住，
千人同唱春归来。

花 儿

花枝招展迎春来，
儿时伙伴聚拢才。
诗词文海寻妙句，
歌舞升平和风开。

慧 儿

蕙质兰心妙笔裁，
儿时已然展风采。
烟幕一团归梦处，
雨落万点入诗怀。

冰 羽

冰魂素魄映瑶台，
羽翅轻点舒心怀。
真正遍寻抑扬句，
妙句随心转瞬来。

大漠孤烟

大风忽起冬日天，
漠野寻踪难遇见。
孤影只身探词句，
烟云浩渺席卷来。

惜 缘

惜时如金练字裁，
缘为今生梦中开。
真诚千里赋诗句，
情如对面附和来。

心 雨

心情入笔妙句排，
雨落窗前湿襟怀。
千丝织就诉不尽，
万点一笔难铺排。

人 生

人立天地掌乾坤，
生来傲骨有精神。
百态看尽常参悟，
味出阴阳险恶心。

浮 生

浮华如梦醒世间，
生活起居多清闲。
虚拟文字常嗟叹，
度日从来心神安。





西藏印象

杨开华



神秘的西藏,有着原始的美,粗犷的美,简单的美…
伫立在中国土地的最高处。
这里是藏传佛教的心脏,
这里的藏民朴实,虔诚,
寺庙外可见五体投地拜佛的藏民。
美丽的西藏,
高耸入云端。
这是人们向往的地方,
传说中的香巴拉!
这是中国最高的地方!

千年积雪,群山连绵,
珠穆朗玛峰,念青唐古拉,白雪皑皑,任凭狂风翻卷,
依然那么高贵,那么宁静,那么安详!
西藏的天空总是透着青色,
就像打磨过的蓝宝石,光滑,剔透,湛蓝,湛蓝!
天空中洁白的祥云不断变化,
仿佛跟随着,漂浮着,俯瞰着高原的每一个角落,叹为观止!再看着雄伟庄严的布达拉宫,
白墙红瓦,百花齐放,
远处传来藏歌的旋律,
让每一个细胞都陶醉。
再看怒江自然曲折的湾道,石悬断崖,
涛声激起千层浪,
江水奔流而下,气势磅礴,浩瀚无垠。
大峡谷冰川绝壁,
雾涌云翻飞瀑直下,
奇花异草湿地铺满景秀,缠缠绵绵,魂牵梦绕。
最美的纳木错湖水清澈,
蓝天辉映,波光粼粼,金色阳光倒映出五光十色。
看,一道彩虹飞向湖面,
犹如多色的彩带飘荡!
湖光山色那么深邃,那么宁静致远!
湖面与天际只在一线之间。
恍惚中,
上前一步登云天,
伸手抚摸白云,抬头亲吻蓝天。
美丽的西藏!迷人的西藏!令人神往的西藏!
在这里能感悟到天地之间美妙和神秘。
神秘的西藏,
她依然保持着大自然原始美。
纯净的美,迷人的美,简单的美。
我深深地感触到天地人合一的深意!
顺应自然天理,
让精神与灵魂净化,
我爱西藏,我感赞苍天。



乾隆年间三山街哈品南缎铺

郑自海

回回是一个善于经商的民族，起初从事珠宝、香料贸易(主要是便于运输)，定居中国后开始转向牛羊肉、皮毛、茶叶、盐、粮、丝绸等业。明清南京三山街地区的颜料坊、锦绣坊、毡匠坊、永安坊(俗称沙窝、沙湾)，正是丝织锻造的风水宝地。用秦淮的水织造出来的丝绸缎锦不易霉烂，成为七彩绫罗的丝绸织造中心。新桥的鱼市、柴市、牛市三市都是为丝绸织造中心、织工服务的。老南京民谣中有四宝——“大脚仙、咸板鸭、玄色缎子、琉璃塔”，这四宝当中，有三宝与回回人有关。“大脚仙”正是回族妇女不缠足的大脚妹，才能胜任织造业。唯有在南京门西金陵织造中心一带，才能看到此景。乾隆皇帝巡视机房，见织工短衣盘辫、气概雄纠，笑曰“此真机包子也”。女织工大脚，与男织工一样干重活，由此人们皆以机包子呼织匠云。[1]

一、元代三千回回落户南京

据白寿彝主编《回族人物志元代》第二页记载：“窝阔台即位，哈散纳统领阿儿浑军，并回回人匠三千户，驻于寻麻林，设局织造西锦。”按许有壬《至正集》卷五三《西域使者哈只哈心碑》中明确记载：阿儿浑人为信仰伊斯兰教的穆斯林，可见哈散纳统领阿儿浑军是一只(支)穆斯林部队。寻麻林即后来的洗马林堡，在河北省万全县境，是元代的关防要隘。这三千户回回人匠织造的西锦，是西域特制的丝织品，其中名贵者，一种叫撒达剌欺，一种叫纳失失。《元史》记载：“弘州、寻麻林纳失失局，秩从七品。二局各设大使一员，副使一员。至元十五年，招收析居放良等户，教习人匠织造纳失失于弘州、寻麻林二处置局。三十一年，徽政院以两局相去一百余里，管办非便，后为二局。”“管领丰州捏之局，头目一名，掌织造花毯。至元十七年置。”“弘州衣锦院，秩正七品。大使一员，典史、司吏各一人。”[《元史》卷八九《百官志》]。

元时江南回回多，是“元时回回遍天下”的特点之一。江南山清水秀，又有玩乐戏耍的风流场所，自然吸引了大量元代贵族巨富，他们的随从、什役和工匠也跟随而来到江南。许多回回下层的能工巧匠寻找到用武之地，纺织业是首位行业。元朝在建康设置的官衙机构多集中在东西锦绣坊地区。[2]

“元世祖设东、西两大织染局于金陵，各辖能工巧匠三千余人，织机百余台，常年为皇室及蒙古贵族们织造锦缎丝帛。”[3]

正因如此，南京城南门西一带成为回民集中地。南京最古老的清真寺，元时称为铜作坊清真寺，明代赐为净觉寺，就坐落在三山街，它方便了这一地区穆斯林的宗教活动。

明代开始将云锦广泛运用于文武百官的朝服补衣之上，在南京设“内织染局”“神帛堂”机构。清代在南京设“江宁织造局”，专织朝廷所需锦帛绸缎。曹雪芹家庭曾三代世袭“江宁织造”一职。

清乾隆、嘉庆年间，南京丝织业发展尤其迅速，甚至超过了苏、杭二州，已成为南京最主要的行业，

鼎盛时拥有织机三万多张,织工五万余人,从事与丝织相关营生的商民更是多达二十万人。[4]无数的回族商人,参与丝织业对外贸易。

二、安南诗人眼中的缎坊哈品南

南京丝织业最鼎盛时期,从乾隆朝至今已有近三百年历史,要想寻找到当时商民资料已经是很困难之事。前不久,笔者购得邓攀编著《金陵汉诗》一书,书中收录了(安南)武浑珽、胡士栋两位使臣赞扬三山街缎铺哈品南的诗,现将该诗和作者介绍、解读列出,与读者共享哈品南参与丝绸之路贸易的真实故事。

赠江宁三山街缎铺

武举候补分府哈品南

才业宁惟武服供,试看经纬见通融。

描花刺绣家机袖,贯甲争袍世冶弓。

五彩堪施虞后绘,七衮奚改帝孙工。

理丝制锦其余事,阛阓休将一例同。

出处:《华程诗集》,越南汉喃研究院藏钞本。

解读:本诗作于清乾隆三十七年作者初至江宁府城,或三十八年归途重返时。明清时的三山街南通聚宝门,西达水西门,位于当时南京城的东西和南北的轴线交汇处,西北近府署,东南望贡院,为城中最为繁华的商业街区,店铺鳞次栉比,游客川流不息。

哈品南为三山街缎铺店主,从作者的诗句内容可以看出,其所营刺绣锦缎品质优良。稍后数年另一位安南使节也有诗称颂哈姓缎坊,说明其盛名在外,故能吸引外国使节成为固定客户。至于哈品南的武举身份、候补分府官衔,当是他通过捐纳所得。因清代捐官风行,故富裕商贾常捐输功名和官衔,以提升社会地位。

哈氏不是常见的汉族姓氏,多来源于蒙古族和回族。三山街有清真寺,回族人口较多,绸缎业也是南京穆斯林涉足较多的行业。据《南京回族伊斯兰教史稿》记载,南京回族世家有哈氏,明代迁入,始祖为哈尔布丁;清末民初,距三山街以北不远处的内桥湾清真寺(大约始建于康熙朝)有前后多任掌教(伊玛目、阿訇)皆为哈氏。因此,乾隆年间在三山街经营缎铺的哈氏应当属于回族。本诗有助于丰富对清代中期南京商贸史、民族史的认识。

作者介绍:[安南]武辉珽(1731-1789),初名仲恭,字温奇,号颐轩。海阳唐安县慕泽社(今属越南海阳省平江县)人。后黎朝景兴十五年(1754)甲戌科进士。三十二年(清乾隆三十六年)被任命为出使清廷的使团甲副使,次年春正式启程,至后年冬回国,升兵部侍郎兼国子监祭酒,封红择伯。使华期间,"触兴吟题,诗凡千百首",编为《华程学步集》。今存其弟子宁逊于西山阮朝光中三年(1790)书序的《华程诗集》,收诗一百四十余首,记录了使程沿途所见景观及人事见闻,并依时间顺序编排,后附赠答之作。

赠三山街缎坊哈姓

陶朱何事五湖东,自有财源浩不穷。

尽许市城称吏隐,且看经纬极人工。

桂山香发丹连宛,荆宅花开紫满丛。

他日凤毛皆国器,纡拖元已具藏中。

出处:《花程遣兴》,越南汉喃研究院藏钞本。

解读:本诗作于清乾隆四十三年或四十四年。此前,安南使节武辉珽于乾隆三十七年在南京作有《赠江宁三山街缎铺武举候补分府哈品南》。此处的缎坊哈氏与缎铺哈品南应当为同一人或属同一家族。从与两任安南使节的深厚交往来看,哈氏家族作为缎坊世家相当成功,多次为安南使节供货,以至名闻海外。作者在诗中对哈氏不吝褒扬,深赞他是财源不竭的陶朱、无意官场的隐士。

当时,安南使节常利用出使机会买卖谋利,故与中国商人多有交集。有意思的是,作者在此次出使中因走私问题屡陷风波。先是其仆从陈廷暄、阮文富以剃发易服私越边境的方式以图贩货谋利,在广西被拿获。安南国王表示待他回国后将以不能封(?)束手下对其加以处分。后两江总督萨载又奏报他"自江宁乘船,……该贡使营利,借(?)本与船户

杨聚锦贩卖私盐。买盐七百七十包,每包重均系五十斤,装入贡使船内”。贩私盐历来属于重罪,但因其外邦身份仍交安南国处置。不过从作者后来的仕途看,似乎这两件事并没有产生严重影响。

作者介绍:[安南]胡士栋(1739-1785),字隆甫,号瑶亭、竹轩。艺安琼流还厚(今属越南义安省)人。后黎朝景兴三十三年(1772)壬辰科进士,高中会元、庭元(相当于状元)。三十八年(清乾隆四十二年)任副使,出使清朝。次年秋抵北京。后年秋返回国都升龙(今越南河内)。后任顺化督同。任满,改武官都指挥使、权府事。卒赠工部尚书,封班郡公。所著有诗集《花程遣兴》,收录出使诗作,翰林院校理兼国史纂修汝慎斋点评。

三、清乾隆年间净觉寺《捐款修建碑》印证了哈品南的存在

《金陵汉诗》一书的作者邓攀先生,是南京著名作家之一。笔者与邓攀先生见过几次面,也最爱看邓先生的大作。邓先生在现有的资料中,判断哈品南是回族,真是难为邓先生了,因为邓先生不是专门研究回族史的。为证实哈品南是回族缎商,笔者找出几年前所笔《净觉寺清乾隆捐款修建碑》一文,该文发表在《南京穆斯林》2017 年第 4 期。

南京净觉寺因为有洪武、宣德、嘉靖三位皇帝相继参与敕建,成为全国少有的皇帝敕建的清真寺,在历史上的明代和民国期间净觉寺两度成为中国伊斯兰教的中心。三位皇帝敕建的雄伟壮峙的净觉寺古建筑群,几乎完全毁于洪杨之乱。寺中的大量碑刻不知去向,直接反映净觉寺历史的碑刻,仅存清乾隆四十七年(1782)《捐款修建碑》。该碑长 130 公分、高 80 公分,是目前净觉寺内保存历史最早的石碑,至今有 235 年历史。

碑中记载众乡多老(?众多乡老)捐助净觉寺的名单和金额,是研究清中期南京回族世家的重要依据。由于该碑年代久远,经风雨剥蚀字迹多模糊不清,很难变(辨)认,故《南京回族伊斯兰教史稿》《江苏省回族古籍提要》等南京回族历史资料中,都未载该碑内容。上世纪八十年代初,南京博物院张正祥先生为抢救该碑拓片。1992 年 6 月 20 日郑自强先生根据拓片整理出拓片内容。尽管许多文字无法看清,从现存的文字记载,可了解到该坊有 38 个回族姓氏参与净觉寺的捐款(马松仁先生称共有 217 人次参与捐款)。其中伍氏家族有 31 人捐款,各宗马氏有 46 人捐款, 金氏 13 人捐款, 哈氏 12 人捐款,刘氏 8 人捐款,钱氏 6 人捐款,鲍氏 5 人捐款等。由此可见乾隆时期,伍氏家族对净觉寺的维修贡献最大。[5]

在 12 位哈氏名单中,就有“哈品南银叁两”的记载,另有“哈以恒银拾两、哈群甫银伍两、哈□顺银肆两、哈元昌银叁两……”等内容, 可见乾隆时,哈氏家族兴旺发达,哈品南仅是哈氏家族成功商人之一。

注释:

[1]陈作霖撰《炳烛里谈》,南京出版社,2008 年,第 299 页。

[2]《江苏穆斯林》2016 年第 3 期,第 69 页,《西域飘来的云锦》。

[3][4]田飞、李果著《寻城记南京》,商务印书馆出版,2012 年,第 248 页。

[5]《南京穆斯林》2017 年第 4 期,第 42 页。

作者系郑和研究会秘书长





方寸之地美無垠 四知堂楊同茂治印

